
Marina Garcés
Un mundo común
edicions bellaterra
SGU

UN MUNDO COMÚN

Serie General Universitaria - 131

MARINA GARCÉS

UN MUNDO COMÚN

edicions bellaterra

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com





Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-609-9
Depósito Legal: B. 241-2013

Impreso por Global Solutions Tres Cantos (Madrid)

Per l’Amanda i l’Ícar

Índice

Prólogo
La necesidad de una idea

Hoy en día es difícil justificar la publicación de un libro. Se han multiplicado los ámbitos de la escritura y el mercado editorial, además, se halla saturado de novedades cada vez más fugaces y perecederas. Si a eso se añade el poco valor que tienen actualmente los libros en los currícula académicos, ¿para qué empeñarse, entonces, en escribir y publicar libros y, aún más, un libro de ensayo filosófico como éste? ¿Para qué perpetuar la forma libro con todas las servidumbres que arrastra, tanto en los dictados de su contenido como en las necesidades físicas y económicas de su producción y difusión? Mi respuesta, en este caso, es bien simple: he escrito este libro porque lo he necesitado. Tras años de acumular escritos de diversa índole, escritos que han formado parte de contextos y necesidades diversos, una idea se iba gestando que necesitaba tomar cuerpo en un libro para poder acabar de ser pensada. Esto ha significado, en este caso, reunir, romper, montar, desechar y reescribir los materiales acumulados en este tiempo para pensarlos, ya no en sus respectivos contextos, sino por sí mismos, en sus relaciones internas y en su referencia constante y creciente a una sola idea: la de un mundo común. La colección de breves capítulos que integran este libro, que pueden ser leídos de forma relativamente autónoma, componen en su conjunto la elaboración de esta idea y de sus implicaciones políticas, críticas y ontológicas.

Habrá quien piense que la necesidad de elaborar una idea a través de la composición de un libro es una rémora del pasado, que las ideas pueden vivir y crecer en otros espacios en los que la escritura puede ganar en flexibilidad, inmediatez y comunicabilidad. No voy a negarlo. Pero la necesidad del libro, y su fuerza, tienen que ver, preci-

samente, con los condicionantes que impone su forma, tanto material como inmaterial: un libro es una determinada propuesta de articulación que, asumiendo su contingencia y su inacabamiento, afirma su consistencia propia. La idea que le da su razón de ser es, si el libro está medianamente logrado, este umbral de consistencia. Un libro no sólo contiene una idea, su existencia misma es parte de ella.

La consistencia de una idea no se restringe al ámbito de lo lógico, de lo teórico, ni siquiera al puro ámbito del significado. Incorpora las situaciones que le dan sentido, las vivencias que, explícitamente o no, le están asociadas, los interlocutores que la acompañan, los ritmos y tonalidades en los que se expresa, los idiomas de que se nutre y los usos que, quizá, ha empezado ya a tener. La escritura inicialmente fragmentaria y dispersa de este libro hay que situarla en años de mucha práctica, años en los que la escritura misma ha ido directamente asociada a la acción en diferentes ámbitos: a la actividad académica y docente; al activismo antagonista y asambleario de la ciudad de Barcelona; a la experimentación con el pensamiento y la creación desde distintos proyectos colectivos, y a la experiencia, quizá la más intensa, de la maternidad. Esto ha supuesto, para mí, abandonar el problema conceptual de la impotencia, del que me había ocupado en la tesis doctoral *En las prisiones de lo posible*,[1] para experimentar de forma directa y concreta lo que yo llamaría *la potencia de la situación*, de cada situación como una conjunción concreta de cuerpos, sentidos, silencios, alianzas, quehaceres, rutinas, interrupciones, etc. que dibujan un determinado relieve y no otro. La potencia de la situación no es un mapa de posibilidades pero tampoco una potencia en sí, ilimitadamente abierta. Como relieve, es más bien una determinada relación entre fuerzas, entre consistencias e inconsistencias, puntos altos y bajos, movimientos, perspectivas, luces y sombras. La potencia de una situación se levanta como una exigencia que nos hace pensar, que nos pone en una situación que necesita ser pensada. Pensar no sólo es elaborar teorías. Pensar es respirar, vivir viviendo, ser siendo. Para ello hay que dejar de contemplar el mundo para reaprender a *verlo*.

1. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002.

Reaprender a ver el mundo es tomar una posición para la que ya no es válida la perspectiva del observador, ya sea el observador contemplativo, ya sea el observador que pretende diseñar y programar la transformación de la realidad. Simplemente, desde la potencia de la situación el mundo deja de ser un objeto. Así es como lo tratamos, habitualmente, bajo múltiples puntos de vista: como objeto cosmológico (estudiado en su orden), objeto científico (analizado en su funcionamiento), objeto lógico (pensado en su función de verdad), objeto político (diseñado en vistas a la sociedad futura), objeto de la producción (explotado en su riqueza), objeto estético (admirado en su belleza o repudiado en su fealdad), objeto místico (pensado desde sus límites)… En todos los casos, lo que está funcionando es el concepto de mundo como totalidad de los hechos, según la expresión de Wittgenstein.

Frente a esta concepción totalizadora de la realidad, que toma cuerpo hoy en las distintas visiones que se nos ofrecen del mundo globalizado, la idea de mundo común destituye el poder sobre el objeto-mundo. No nos presenta ni una definición ni una imagen de la totalidad, sino que nos inscribe en la continuidad de los seres inacabados y hace de ella nuestra situación. El mundo no es la medida que resulta de una suma, magnitud incomparable en la que reúnen todas las cosas, sino que es, más bien, la medida de su continuidad: medida variable e interna, como el latido de un corazón. El estatuto de la idea de mundo común no es fácil de establecer. Para mí, se deriva de pensar a fondo una frase de Merleau-Ponty que me ha acompañado, sin agotar su sentido, a lo largo de todos estos años: «La certeza injustificable en un mundo que nos sea común es para nosotros la base de la verdad».[2] En esta afirmación, el mundo no funciona como un objeto del pensamiento sino como su trasfondo o su condición. Este desplazamiento es el que realizó la fenomenología frente a la idea de la totalidad de lo pensable con la que se debatió la filosofía moderna, de Kant a Wittgenstein. Pero el de la fenomenología no es un gesto nuevo. Conecta con el arranque mismo de la posibilidad de la filosofía y de la política: «Que para los que están despiertos hay un mundo u ordenación único y común o público, mientras que de los que están durmiendo cada uno se

2. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964, p. 27.

desvía a uno privado y propio suyo».[3] Es un conocido fragmento de Heráclito. El pensamiento sólo puede despertar sobre la base de un mundo común o viceversa: el despertar del pensamiento pasa por una transformación íntima del sujeto, por su desplazamiento de lo propio y privado al territorio de lo común, de una razón común. Del «yo pienso» y el «yo veo» que organiza el reino de la opinión, a un *pensar* y un *ver* impersonales, impropios y abiertos sin dejar por ello de ser singulares.

De ahí también que la certeza injustificable en un mundo común sea la base de la política, entendida como esa dimensión del quehacer humano que asume que la vida es un problema común. Los sistemas políticos, sus instituciones y sus clases dirigentes tienden a conjurar este problema haciendo de lo común un monopolio o su proyecto particular. En la medida en el que la vida en el planeta ha ido estrechando sus vínculos de interdependencia, la lucha por este monopolio se ha recrudecido, hasta el punto de que actualmente la trama de la relaciones que componen la vida social es percibida, directamente, como una trampa. Vivimos atrapados en un mundo que no se nos ofrece como un cosmos acogedor, sino como una cárcel amenazante. Por eso la tendencia hoy es construir nichos de seguridad, ya sea en forma de privilegios, ya sea en forma de ideologías e identidades bien establecidas y cerradas. Pero es obvio que la búsqueda de seguridad alimenta la guerra y siembra minas en el campo de batalla en que se ha convertido la realidad mundial. Frente a ello, recuperar la idea de mundo común no es una forma de escapismo utópico. Todo lo contrario. Es asumir el compromiso con una realidad que no puede ser el proyecto particular de nadie y en la que, queramos o no, estamos ya siempre implicados.

En el libro, este compromiso es abordado desde tres aproximaciones, que corresponden a los tres bloques en los que se divide. El primero pone en el centro la pregunta por el nosotros. Analiza cómo ha sido formulada en nuestra tradición filosófica y las causas por las que este pronombre ha sido el epicentro de muchas de las dificultades, peligros

3. Heráclito, frg. 5 (DK. 89), traducción de A. García Calvo.

y promesas incumplidas de la política moderna occidental. La perspectiva de un mundo común como base de la verdad permite salir de la pregunta «¿qué nos une?» y de sus incansables aporías, para aventurarnos en su formulación contraria «¿qué nos separa?» y reelaborar, desde ahí, los desafíos que la herencia revolucionaria de esa misma política moderna occidental ha dejado abiertos.

El segundo bloque presenta una aproximación a las cuestiones clave del pensamiento crítico desde la perspectiva de un cuerpo involucrado en un mundo común. La crítica se generalizó a partir del siglo XVIII como la virtud más importante de un sujeto que se emancipaba separándose de la comunidad natural, religiosa y política de la que forzosamente formaba parte. Era un arte de los límites y de la distancia a través del cual este sujeto construyó su conciencia y se adueñó de ella. La ruina de ese sujeto y de sus pretensiones ha sido ampliamente elaborada por la filosofía, el arte y las ciencias humanas contemporáneas. Pero con su ruina se arruinó también el pensamiento crítico. Los capítulos de la segunda parte del libro exploran los relieves de un arte de la crítica que se situaría ya no frente al mundo sino entre las cosas y entre nosotros. Una crítica que ya no opone la distancia a la proximidad ni la conciencia al cuerpo. Una crítica que asume, por tanto, que la visión no puede aspirar a la transparencia ni la educación a la construcción de un hombre nuevo; que no hay páginas en blanco sino páginas densamente saturadas y que en ellas es donde se libra hoy el combate del pensamiento.

Entrar en combate es lo que hace una ontología que asume, como tarea propia del pensamiento, entrar en contacto con el ser. El ser no es una dimensión estable y trascendente que espera ser contemplada. Es lo que se nos abre, lo que nos acoge y nos agrede, cuando nos dejamos *caer*, cuando nos dejamos *comprometer*. Desde esta perspectiva involucrada en un mundo común, la ontología no es un espacio de poder sino de vulnerabilidad. Este espacio es el que recorren los escritos del tercer bloque, urdidos en un largo diálogo con Merleau-Ponty. En él se delinean algunos de los conceptos clave de esta ontología: lo anónimo, lo inacabado, la intercorporalidad, la dimensión común. Es una ontología que ha dejado atrás dos viejos presupuestos: en primer lugar, el ideal de la metafísica, que consistía en formalizar en el lenguaje la identidad ser-pensar y del que son deudoras tanto la idea misma de mundo, entendido como totalidad de los

hechos y las cosas, como la idea de comunidad, entendida como reunión de la humanidad consigo misma. Aparece entonces la necesidad de pensar el ser como inacabamiento, el anonimato como condición ontológica de su continuidad y el mundo como la medida interna y variable su dimensión común. En segundo lugar, cuestiona también los dos modos que han monopolizado nuestra relación con las cosas: la representación y la acción. Aparecen también así otros modos de estar en las cosas y con los otros, de los que aquí se exploran básicamente dos: la atención y el trato. Por un lado, ¿cómo atender a lo que nos rodea? ¿A qué prestar atención? ¿Qué nos requiere? La atención no es unidireccional ni dispone de códigos previos: nos es requerida y debe ser prestada a un mismo tiempo. Abre, así, un campo de relaciones que, porque está y no está en poder de uno, nos sitúa en el terreno concreto de nuestra interdependencia. Demasiadas reflexiones filosóficas y políticas terminan con la pregunta ¿qué hacer?, tras la cual pocas veces surgen respuestas interesantes. Bajo el dictado de la acción, entendida como aplicación, propuesta o programa, el pensamiento, en el mejor de los casos, enmudece y, en el peor, se refugia en su condición meramente teórica. Pero hay una salida a esta falsa alternativa: preguntarnos cómo tratar con las cosas, cómo tratar al mundo y a nosotros mismos. El *trato* no es un programa de acción sino un modo de relación a la vez activa y receptiva, que contempla precisamente la necesidad de atender a la potencia, nunca del todo previsible, de cada situación.

El recorrido del libro se inicia con la pregunta por el nosotros y termina con la declaración de una voz en singular: esta vida es mía. No es una contradicción. Liberarse del yo es la condición para conquistar la propia vida. Sería demasiado simple, sin embargo, proponer por enésima vez un viaje del yo al nosotros, de lo particular a lo universal, de la parte al todo. Lo que se explora en este libro es la transformación de un yo que está aprendiendo el anonimato. Un yo que aprende el anonimato no es un yo que se borra, se mimetiza o se confunde. No es un yo pasivo, condenado a la indiferencia y a la insignificancia. Es el yo que descubre la excentricidad inapropiable, y en este sentido anónima, de la vida compartida. Su voz es entonces *plenamente* suya porque ya no puede ser *solamente* suya. Su voz es máximamente singular e irreductible porque ya no es privada ni particular. «Ser uno es no tener nada», escribió en un verso Juan Gelman. La ló-

gica que nos ata, como individuos, a la ley de la identidad y de la propiedad ha sido saboteada.

Este libro es la declaración de un compromiso. ¿Tiene sentido hacerlo a través de la filosofía? Es una pregunta en la que me he perdido durante mucho tiempo y para la que no tengo una respuesta concluyente ni general. Quizá sólo puede ser contestada con el tiempo y con la propia vida. Estudié filosofía en los años 90, cuando todo se finiquitaba: era el fin de la historia, moría la filosofía, el hombre y el sujeto ya se habían borrado, el sentido había estallado, etc. Los estudiantes de entonces, convirtiéndonos en algo así como *zombies* de la filosofía, tuvimos que aprender a hablar, pensar y escribir desde el *después* de todo. Para ello, algunos aprendieron el arte forense de diseccionar cadáveres con precisión científica y milimétrica, otros sofisticaron la retórica hasta grados inusitados para poder hablar de todo aquello que nuestro lenguaje no puede ya decir, otros seguían insistiendo en poner preguntas impertinentes con cara de pedir perdón por la molestia. La mayoría encontramos otros territorios (la sociología, el arte, el activismo, la teoría política, la filología, etc.) desde donde mantener viva esa pasión secreta por lo que declaraban muerto. Reescribir los materiales que componen la materia prima de este libro me ha devuelto, ya sin vergüenza, la relación con la filosofía. Quizá estamos en el después del después, en el que una renovada simplicidad se hace necesaria.

En un pasaje de *El Banquete*, Alcibíades cuenta cómo las palabras de Sócrates producen en él un efecto irreversible: no es admiración ni aprobación, es una mezcla de dolor y de deseo producido por la certeza de que su vida ha cambiado irremediablemente, de un estado de esclavitud que no había percibido hasta entonces, a un situación nueva para el que no tiene nombres ni recetas. Sócrates no le ha dicho cómo vivir, pero tras el encuentro con él su vida no volverá a ser la misma. Ha quedado expuesta a un compromiso y a una exigencia de la que hasta entonces había estado protegido. Ésta es la simplicidad irreductible e indisciplinada de la filosofía, a la que no deberíamos renunciar.

Las páginas de este libro están humildemente escritas desde ahí, desde el pulso acelerado de Alcibíades ante la irreversibilidad de su descubrimiento. La vida no volverá a ser la misma, porque la certeza injustificable en un mundo común es ahora, para mí, para nosotros, la

base para la verdad. Digo «para mí, para nosotros», porque este descubrimiento es individual y colectivo: es irreductiblemente propio y, a la vez, concierne a otros. Se da en una relación paradójica entre la felicidad del encuentro y la radical soledad, entre la aparición de preocupaciones compartidas y la necesidad de asumir sus consecuencias desde la propia vida. Yo no sé decir dónde empieza mi voz y acaba la de otros. No quiero saberlo. Es mi forma de agradecer la presencia, en mí, de lo que no es mío. En los años que ha durado la elaboración de los materiales que componen la escritura de este libro, muchas voces, presencias, afectos y desafíos compartidos han alimentado mi voz y le han dado sentido. Son tantas y tan necesarias que a veces me siento como una araña minúscula que se sostiene sobre una infinidad de hilos invisibles, siempre a punto de romperse y de precipitarme en el vacío. Para no entrar en una lista imposible y siempre injusta de agradecimientos, quisiera solamente nombrar la importancia que para mí ha tenido en estos años la dedicación a Espai en Blanc, centro vacío, remolino de una gran cantidad de gente, amigos, que de manera fugaz o permanente hemos intentado compartir un modo de estar, de atender y de tratar, con nuestras palabras e ideas, un mundo que queremos nuestro. Pero en la soledad ingrata de la escritura, quiero agradecer especialmente la presencia incierta de Santi, quien sigue estando ahí, *con nosotros*.

Primera parte
EL PROBLEMA DEL NOSOTROS

Interdependencia global

La imagen de un mundo unificado ha dominado los sueños de progreso, desarrollo y pacificación del mundo occidental. De la *universitas* antigua al tecnoglobalismo actual, la idea de una humanidad unida, reunida y reconciliada ha sido el horizonte que ha dado forma al imaginario de nuestra civilización, tanto en su expansión cultural y religiosa como en su desarrollo técnico, científico y económico. Hoy el mundo ya se ha hecho uno. La humanidad ha dejado de ser una abstracción ideal y lo universal ha dejado de estar proyectado hacia un horizonte histórico, trascendente o utópico. La experiencia de la unión planetaria es, en realidad, la de la interdependencia real y peligrosa de los aspectos fundamentales de la vida humana: su reproducción, su comunicación y su supervivencia.

Esta experiencia directa de la interdependencia a escala planetaria no ha traído consigo una nueva idea del *nosotros*. Dependemos unos de otros, más que nunca, y sin embargo no sabemos decir «nosotros». Entre el yo y el todo no sabemos dónde situar nuestros vínculos, nuestras complicidades, nuestras alianzas y solidaridades. A pesar de que se haya hecho uno, el mundo global aparece a nuestros ojos como un mundo fragmentado, enzarzado en una guerra y en un conflicto permanentes: entre culturas, entre la legalidad y la ilegalidad, entre expectativas de vida, entre amenazas para la misma vida. Ya tenemos un mundo único, la humanidad se ha reunido consigo misma en el espejo de la red y en la maraña de las comunicaciones y los transportes instantáneos. Pero este mundo es un mundo minado en el que todos estamos en guerra contra todos.

Desde este universal real que es el mundo globalizado, se replan-

tea el sentido de la unidad conquistada del mundo. ¿Es la encarnación de la «utopía planetaria» que había guiado el imaginario de occidente? ¿Entronca, por tanto, con el ideal universalista de la modernidad? Para responder a estas preguntas, es necesario analizar sin prejuicios la articulación histórica y conceptual de ese mismo ideal universalista. Asumiendo las denuncias que el pensamiento postmoderno y postcolonial le han dirigido, pero yendo más allá, hay que afirmar que el universalismo es la forma abstracta que toma el *estar-juntos* en la era del individuo. Partiendo de la irreductibilidad del individuo como dogma de la filosofía del sujeto y de su desarrollo liberal, la pregunta de la que parte el ideario universalista es: ¿cómo podemos estar juntos? ¿Cuál es el horizonte más amplio de nuestra coexistencia? Estas cuestiones han sido el motor de una de las tradiciones emancipadoras de la modernidad, la que ha entendido la emancipación del hombre como emancipación del individuo. Pero hay otra tradición emancipadora que atraviesa la modernidad: la que asocia la emancipación con la transformación libre y colectiva del mundo que compartimos. Liberarse no sería, desde esta segunda tradición, sustraer los propios bienes (la propia libertad, la propia voluntad, la propia razón, la propia inteligencia, la propia riqueza…) al dominio de la comunidad y sus formas de vinculación (religión, tradición, nacimiento, etc.). Liberarse consistiría en poder crear y transformar colectivamente nuestras condiciones de existencia.

Desde ahí, la emancipación no pasa por la conquista de la soberanía individual sino por la capacidad de coimplicarse en un mundo común. La pregunta no es entonces ¿cómo o por qué coexistimos, en función de qué valores universales? sino ¿qué nos separa? Nos separan las religiones, nos separan las comunidades de nacimiento, nos separa el miedo, nos separa de nosotros mismos el modo de producción capitalista… Luchar contra lo que nos separa ha sido el motor de la otra tradición emancipadora de la modernidad, la que hasta hoy hemos podido llamar la tradición revolucionaria.

La diferencia entre una tradición y otra es nítida: la primera tiene como pieza fundamental el individuo y su mirada crítica es normativa. La segunda tiene como pieza fundamental el mundo como dimensión común y su mirada crítica es antagonista. No representan la tensión entre la sociedad abierta y la comunidad cerrada, sino dos maneras de abordar el estar-juntos de un «todos» que en el primer caso se postula

en abstracto y que en el segundo se pone en obra desde la experiencia autónoma y antagónica del nosotros.

¿Qué nos separa? Con esta pregunta, los problemas de nuestra globalidad fracturada y en guerra pueden ser abordados desde la concreción de unas luchas necesariamente múltiples en las que se expresa el deseo común de hacer mundo. Desde esta pregunta se pueden analizar, también, las falacias de una propuesta, la universalista, que presupone y deja intacta nuestra relación individualizada con la sociedad y con el mundo.

El universalismo individualista

El universalismo contemporáneo ha sido propuesto como una respuesta ética y política a los desafíos que plantea el mundo global: la inmigración como realidad estructural de todas las sociedades desarrolladas, la formación de entidades políticas transnacionales, la proliferación y agudización de los conflictos culturales, religiosos y de valores, el desgobierno producido por la violencia del capitalismo neoliberal y, en el fondo de todos estos fenómenos, la desagregación profunda y creciente de la vida social. Autores como U. Beck, Z. Bauman, J. Habermas, D. Held y tantos otros han visto en la restauración del cosmopolitismo universal, más o menos matizado respecto a su tradición moderna y kantiana, la posibilidad de dar un cauce y una salida a los problemas mencionados. Pero, buscando una salida, lo que hacen precisamente es no atacar su raíz: el hecho de que nuestra existencia ha sido privatizada con una agresividad y una intensidad hasta hoy desconocidas.

El largo proceso histórico según el cual el individualismo ha llegado a ser «la configuración ideológica moderna»,[1] culmina en el diseño de un mundo sin otro horizonte que la propia experiencia privada. Es un mundo sin dimensión común, que sólo se nos aparece desde nuestros universos fragmentados, puestos en régimen de coaislamiento,[2] y como superficie de nuestras relaciones de intercambio. El jurista italiano Pietro Barcellona habla de la globalización como

1. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, París, 1983, p. 22.
2. P. Sloterdijk, *Esferas* III, Siruela, Madrid, 2006.

«triunfo de lo privado»,[3] un escenario con dos características complementarias: por un lado el individuo ha llegado a culminar la fantasía omnipotente de la modernidad, que se resume en el ideal de llegar a ser hijo de sí mismo. Por otro lado, «se configura la locura de una totalidad-sistema que asume en su interior a cada individuo de manera totalmente autónoma».[4] Paradójicamente, el individuo de la época global se encuentra destinado, a la vez, a su autosuficiencia más radical y a su impotencia más absoluta. Es el nodo sin densidad que sólo puede vivir su vida y autoconsumir sus propias experiencias en un mundo que no comparte con nadie, en el que no quiere rozarse con nadie. En esta misma línea, Roberto Esposito precisa el carácter de esta privatización de la existencia a través de un análisis de la inmunización como lógica de la modernización.[5] La modernidad, como proceso, sería el progresivo triunfo del paradigma inmunitario, que hace de la autoconservación individual el presupuesto de todas las categorías políticas y la fuente de legitimidad universal. En este sentido, el individuo moderno nace liberándose no sólo del corsé autoritario de la tradición y la comunidad, sino también, y más radicalmente, de la deuda que nos vincula como seres que estamos juntos en el mundo. Entre la afirmación ilimitada de sí y la inseguridad de su autoconservación defensiva y atomizada, el yo se ha hecho hoy global a la vez que ve cómo sus condiciones de vida se fragilizan. Así, las particiones que estructuraban el espacio político moderno han saltado por los aires: lo particular es hoy de alcance universal y lo privado es hoy lo que articula el espacio público.

Frente a ello, refugiarse en propuestas universalistas obvia una cuestión fundamental: que el universalismo y el individualismo son las dos caras inseparables del proceso de modernización que acabamos de describir. En este sentido, es imprescindible poner en relación los trabajos de Pietro Barcellona con los del antropólogo francés Louis Dumont. Son dos aportaciones que, desde los márgenes de la filosofía, proyectan una luz reveladora sobre la gran tradición filosófica universalista. Dumont argumenta con contundencia que el origen

3. P. Barcellona, *Strategie dell'anima*, Città Aperta, Troina, 2003.
4. P. Barcellona, *op. cit.*, p. 15.
5. R. Esposito, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006; *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004.

del individualismo moderno occidental está en la potencia con la que el cristianismo acomete su operación más radical: universalizar la relación del individuo con Dios. El cristianismo establece una relación de doble dirección entre lo individual y lo universal: por un lado, todo ser humano pasa a ser considerado un individuo hecho a imagen y semejanza de Dios; por otro lado, la universalidad de la humanidad sólo es pensable desde esta relación individualizada que cada uno mantiene con la divinidad. Dicho de otra manera: el universalismo cristiano depende de la constitución del cristiano como individuo.

Esta relación de cada uno con el todo es la matriz del universalismo moderno y secularizado. En el mundo moderno, la relación de cada individuo con la esfera abstracta del derecho garantiza la articulación de la sociedad. Los trabajos de P. Barcellona[6] sobre la sociedad jurídica moderna complementan esta idea: la subjetividad abstracta del orden jurídico, igualitario y universal, es lo que permite pensar la sociedad asumiendo como premisa una noción de individuo liberado de cualquier vínculo comunitario. ¿Cómo hacerlo si no? ¿Cómo pasar de la desagregación agresiva y terrorífica de los individuos librados a sí mismos a la constitución de una sociedad? El contrato o la asociación de valor universal es la única mediación entre el desorden y el orden, entre la individualidad concreta, sujeta a necesidades y al deseo ilimitado de posesión, y la subjetividad abstracta, depositaria de valores como la igualdad y la universalidad. Es precisamente la abstracción de esta subjetividad, en tanto que depositaria de la igualdad y la universalidad, lo que permite mantener la relación y cooperación concreta de los hombres en términos de indiferencia recíproca. Así, el universalismo jurídico se rige por la reducción de las relaciones interpersonales a relaciones económicas. «Es el universalismo de los comerciantes»,[7] dice P. Barcellona de forma clara. Es el modo de estar juntos que necesita el capitalismo para desarrollarse y funcionar. Podríamos añadir: juntos en lo abstracto, diversos y desvinculados en lo concreto. Cuando hoy se contrapone el cosmopolitismo democrático, de carácter jurídico, a la marcha desbocada de la globalización económica, se está olvidando esta relación fundamental entre el universalis-

6. P. Barcellona, *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid, 1996.
7. P. Barcellona, *Postmodernidad y comunidad*, Trotta, Madrid, 1992, p. 113.

mo jurídico y la economía monetaria. No son fuerzas antagónicas. Son los poderosos aliados que han llevado el régimen de explotación capitalista a su grado de intensidad actual. Una última cita de Barcellona en este sentido: «El derecho esconde y hace imposible a la sociedad reapropiarse de su poder fundativo, en el sentido de tomar decisiones sobre lo que es común y lo que es divisible (…) Construye la intersubjetividad sobre la base de la relación yo-tú y elimina el nosotros».[8]

8. P. Barcellona, *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid, 1996, p. 154.

Nosotros, ¿quién?

En las sociedades occidentales modernas la palabra «nosotros» no nombra una realidad sino un problema. Es el problema sobre el que se ha edificado toda nuestra historia de construcción y de destrucción. Incluso podríamos decir que la modernidad occidental, hasta hoy, es la historia ambiciosa y sangrante del problema del nosotros.

En el mundo global simbólicamente nacido en 1989, tras la caída del muro de Berlín, el problema del nosotros adquiere rasgos propios que se han complicado tras la otra fecha fundadora de nuestra contemporaneidad: el 11 de septiembre de 2001. En el cruce de caminos entre estas dos temporalidades, vivimos en un mundo en el que triunfan a la vez una privatización extrema de la existencia individual y un recrudecimiento de los enfrentamientos aparentemente culturales, religiosos y étnicos, articulados sobre la dualidad nosotros/ellos. Por un lado, el nosotros ha perdido los nombres que habían sido conquistados para poder nombrar la fuerza emancipadora y abierta de lo colectivo. Por otro lado, el nosotros ha reconquistado su fuerza de separación, de agregación defensiva y de confrontación. Así, el espacio del nosotros se nos ofrece hoy como un refugio o como una trinchera, pero no como un sujeto emancipador. En el mundo global, no sólo el yo sino también el nosotros ha sido privatizado, encerrado en las lógicas del valor, la competencia y la identidad.

Los rasgos de novedad del mundo global tienen una historia: la de unas sociedades que se han construido a partir de la desvinculación de sus individuos respecto a cualquier dimensión compartida de la vida. La irreductibilidad del individuo, como unidad básica del mundo moderno, tanto político como científico, moral, económico y artís-

tico está en la base de una dinámica social para la cual el nosotros sólo puede ser pensado como un artificio, como un resultado nunca garantizado. ¿Cómo construir una sociedad a partir de las voluntades individuales? ¿Qué tenemos en común? Son las preguntas con las que en torno al siglo XVII va tomando forma expresa y reconocible nuestro mundo actual. Son preguntas que parten de una abstracción: la primacía del individuo, como unidad desgajada de su vida en común. Hablar de «vida en común» no es sinónimo de identidad cultural o política, así como tampoco de la sumisión de la singularidad al uno, a la homogeneidad del todo. «Vida en común» es algo mucho más básico: el conjunto de relaciones tanto materiales como simbólicas que hacen posible una vida humana. Una vida humana, única e irreductible, sin embargo no se basta nunca a sí misma. Es imposible ser sólo un individuo. Lo dice nuestro cuerpo, su hambre, su frío, la marca de su ombligo, vacío presente que sutura el lazo perdido. Lo dice nuestra voz, con todos los acentos y tonalidades de nuestros mundos lingüísticos y afectivos incorporados. Lo dice nuestra imaginación, capaz de componerse con realidades conocidas y desconocidas para crear otros sentidos y otras realidades.

El ser humano es algo más que un ser social, su condición es relacional en un sentido que va mucho más allá de lo circunstancial: el ser humano no puede decir yo sin que resuene, al mismo tiempo, un nosotros. Nuestra historia moderna se ha construido sobre la negación de este principio tan simple. Por eso, el «nosotros» funciona en nuestras lenguas sólo como el plural de la primera persona. Como pronombre personal, «nosotros» no se sostiene por sí mismo: como desarrolló Benveniste en su famoso ensayo sobre los pronombres, «en nosotros siempre predomina *yo* porque no hay nosotros sino a partir del yo y este yo se sujeta al elemento no-yo por su cualidad trascendente. La presencia del yo es constitutiva del nosotros».[1] En otras palabras, el nosotros, como pronombre personal, es un yo dilatado y difuso, una primera persona amplificada.

Como yo dilatado, como persona amplificada, el nosotros nombra la puesta en plural de la conciencia individual y arrastra consigo todas las aporías de esta operación: solipsismo, comunicación, empa-

1. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique génerale*, Gallimard, París, 1966, p. 233.

tía, acción común… En la escena de la intersubjetividad, el nosotros siempre resulta ser el lugar de una imposibilidad, de una utopía, de un fracaso. ¿Y si ésta escena misma, como presupuesto del nosotros, fuera ya la causa de su imposibilidad? ¿Y si *nosotros* no somos unos y otros, puestos frente a frente, sino la dimensión del mundo mismo que compartimos? Así, el nosotros no sería un sujeto en plural, sino el sentido del mundo entendido como las coordenadas de nuestra actividad común, necesariamente compartida.

Este desplazamiento es el que abre la vía a un pensamiento de lo común capaz de sustraerse a las aporías de nuestra herencia individualista. Sobre esta otra vía, el problema del nosotros no se plantea como un problema de la conciencia basado en el drama irresoluble de la intersubjetividad, sino como un problema del cuerpo inscrito en un mundo común. El nosotros, en tanto que horizonte cívico y revolucionario, ha sido entendido en nuestra cultura, de raíz cristiana, como una conciencia colectiva, reconciliada, que puede surgir de la superación de los cuerpos separados. Pero ¿y si los cuerpos no están ni juntos ni separados sino que nos sitúan en otra lógica relacional que no hemos sabido pensar? Más allá de la dualidad unión/separación, los cuerpos *se continúan*. No sólo porque se reproducen, sino porque son finitos. Donde no llega mi mano, llega la de otro. Lo que no sabe mi cerebro, lo sabe el de otro. Lo que no veo a mi espalda alguien lo percibe desde otro ángulo… La finitud como condición no de la separación sino de la continuación es la base para otra concepción del nosotros, basada en la alianza y la solidaridad de los cuerpos singulares, sus lenguajes y sus mentes.

El contrato social: ficción calculada

La sociedad occidental, tal como la conocemos, nace de una ficción calculada: el contrato social. A partir del siglo XVII, esta ficción sustenta el marco de comprensión y de legitimidad para el uso político de la palabra «nosotros». Si acudimos a los textos del contractualismo moderno, especialmente a Hobbes, ¿quién suscribe el contrato, cómo y para qué? Quien suscribe el contrato es cada uno de los individuos propietarios. Como propietarios de su propia persona,[1] transfieren su poder y su voluntad al soberano para neutralizar la guerra entre sí. El contrato es, así, un ejercicio de sumisión y de obligación hacia el soberano, hacia la ley, que garantiza la igualdad y la libertad de los propietarios y protege el intercambio entre sí. El contrato, en tanto que operación entre individuos disociados, se da sobre la base del temor. Lo repetirá Hegel dos siglos después, aunque buscando otra salida: el drama de la intersubjetividad es el miedo a la muerte frente al otro. Neutralizando el miedo, el contrato lo consagra, porque el miedo es la base ineludible de los intercambios entre individuos posesivos y la razón de ser de la obligación política, de la construcción artificial de un nosotros abstracto y transcendente.

Desde ahí, el contrato, como expresión de la obligación política sobre la que se asienta la sociedad, tiene tres consecuencias fundamentales: la privatización de la existencia, la concepción del orden como inmunidad individual y la idea un nosotros articulado a partir de la relación de cada uno con el todo.

1. Sigo, en esta idea, el libro de C. B. Mcpherson, *La teoría política del individuo posesivo*, Libros de Confrontación, Barcelona, 1979.

La privatización de la existencia no nace de la derrota del Estado y de lo público frente a la fuerza privatizadora del mercado, como se argumenta habitualmente, sino que hunde sus raíces en la construcción misma del Estado moderno. El Estado nace como comunidad de propietarios voluntariamente asociados. Por eso en él pueden convivir hasta hoy, aunque sea con tensiones, el liberalismo y el contractualismo en sus diversas versiones históricas. En realidad, se apoyan sobre un mismo fenómeno de privatización de la existencia, de la que Locke había dado su primera formulación: el individuo es un propietario, tanto de sus bienes como de su persona, de su conciencia y de sus relaciones. A partir de esta condición fundamental, se estructuran sus obligaciones y sus derechos y se dibuja el juego de distancias y de proximidades que articulan su inscripción en el mundo social. El Estado moderno, nacido de este contrato entre individuos autónomos, proyecta la vida del hombre hacia dos dimensiones fundamentales: la dimensión pública, en la que se alían la sumisión y el derecho como las dos caras de la ley, y la dimensión privada, en la que se preserva la libertad como atributo individual, ya sea la libertad del intercambio mercantil, ya sea la libertad de conciencia.

Tanto la dimensión pública como la dimensión privada que componen al individuo son el fruto de una misma abstracción privatizadora, que se da sobre una negación más profunda: la negación de los vínculos que enlazan cada vida singular con el mundo y con los demás. El individuo, definido a partir de esta negación, deja las relaciones de interdependencia debidamente encerradas en el oscuro espacio del hogar o tras los muros de instituciones específicamente diseñadas para su invisibilización, como el hospital u otras instituciones terapéuticas. Las relaciones de interdependencia no articulan lo privado sino lo doméstico y lo terapéutico. La verdadera contradicción de la vida moderna no se da, por tanto, entre la cara pública y la cara privada del individuo-ciudadano sino entre su autosuficiencia y su dependencia. El individuo propietario nace de la negación de su dependencia. Propiedad y libertad, bajo esta concepción del individuo, se refuerzan mutuamente. Y el contrato social, como obligación política asumida por voluntad propia, es la garantía de esta libertad.

De ahí surge, también, una concepción del orden común basado en la protección de cada una de nuestras propiedades: de nuestros bienes, de nuestras vidas, de nuestras cuotas individuales de libertad. Los

individuos disociados se temen. Los individuos separados necesitan más y más seguridad. El urbanismo actual lo refleja sin lugar a dudas. Pero también nuestra concepción de la salud, de las relaciones personales, de la información, de la alimentación… La sociedad moderna no nace solamente del miedo a la agresión, a poder morir en manos de otro. Nace del miedo a ser tocados, del olvido de que hemos nacido y crecido en manos de otros, o más bien, de otras; y del horror a pensar que envejeceremos también en manos de otro, de otras. Mientras tanto, aseguramos nuestro espacio vital como un pequeño reino en el que la libertad se afirma como un atributo individual contra o sin los demás. Pero este reino es frágil porque es una invención, es el cálculo de una ficción que ha negado sus variables fundamentales. No dejamos nunca de vivir en manos de los demás. La interdependencia es forzosa. Desde esta afirmación, Judith Butler ha abordado en sus escritos de los últimos años, tras el atentado del 11-S en Nueva York,[2] la necesidad de pensar el vínculo obligatorio entre los cuerpos como la condición para repensar hoy la comunidad. Se trata de sacar la interdependencia de la oscuridad de las casas, de la condena de lo doméstico, y ponerla como suelo de nuestra vida común, de nuestra mutua protección y de nuestra experiencia del nosotros.

Por todo lo que hemos visto, el contrato, como ficción fundadora de la sociedad, no crea ningún nosotros. Por eso el liberalismo es el verdadero corazón, la verdad más transparente, de la sociedad moderna. El contrato sólo crea un espacio de relación regulada de cada uno con el todo que, o bien asegura al yo o bien acaba afirmando el todo. Pero sin propiedad, el individuo no puede hacer valer su libertad, esto nos lo había enseñado la teoría del contrato social. Quizá por eso actualmente entran de nuevo en escena las dos contrafiguras de la sociedad moderna: el individuo asocial, amenazante y peligroso (desde el terrorista enloquecido al especulador insaciable) y la comunidad de pertenencia cerrada, construida como un refugio defensivo y ofensivo sobre la dualidad nosotros/ellos. A partir de estas dos figuras, se está gestando una nueva «geografía de la furia»,[3] que con la crisis económica iniciada en 2008 se extiende y se intensifica en lugares que pare-

2. Me refiero, principalmente, a los libros ensayos recogidos en *Vida precaria*, Paidós, 2006, y *Marcos de guerra*, Paidós, 2010.
3. A. Appadurai, *Geografía de la furia*, Tusquets, Barcelona, 2008.

cían blindados, «inmunes» al peligro de este tipo de contagios. Pero al mismo tiempo se empieza a dibujar también el mapa de un nuevo tipo de relaciones basadas en la fuerza de la desposesión, un mapa trazado, por tanto, por la fuerza de la solidaridad, de la alianza entre iguales y por el desafío común hacia un poder cada vez más aislado. El individuo propietario está dejando de existir. Ha sido siempre una ficción, pero una ficción calculada, con duros y crueles efectos de realidad.

Hoy está claro que más que propietarios, todos somos inversores, pobres o ricos, pero inversores. La deuda es lo que nos une, pero es una deuda secuestrada. Unos viven de ella, otros mueren a causa de ella. No es lo que nos debemos unos a otros en nuestra vida en común, en nuestra finitud y continuidad, sino la deuda que cada uno ha contraído con el todo, la hipoteca global, el nuevo universalismo. El sentido en el que resuelva esta crisis económica, política y existencial que se ha abierto en nuestras vidas entorno a la deuda marcará el rumbo de la humanidad en los próximos años y establecerá unos nuevos los límites de lo vivible, quizá más allá de lo que nunca hubiéramos podido imaginar.

La escisión del sujeto antagonista

Que el individuo propietario no es un universal intemporal sino una figura social e histórica del mundo moderno burgués destinada a no sostenerse por mucho tiempo es algo que ya sabía la clase obrera desde mediados del siglo XIX. La sociedad tenía otra dinámica que la que aparentaba tener según la doctrina del contrato y Marx, bajo el influjo cruzado de Hegel y de Darwin, supo darle un nombre y un horizonte: la lucha de clases, bajo el horizonte de la revolución proletaria. Las revoluciones europeas del siglo XIX supieron, así, desnaturalizar el antagonismo, insertarlo en lo social y darle un sentido histórico y emancipador. Para ello tuvieron que dar un sentido nuevo al «nosotros».

La afirmación de Marx de que la sociedad se funda en la oposición de clases y de que toda la historia hasta hoy es una historia de lucha de clases rompe el espejismo de la neutralización de los antagonismos en el artificio del contrato social. El antagonismo no es el afuera (natural) de la sociedad. Es su fundamento y su motor. ¿Cuándo deja de ser un todos contra todos? Cuando el antagonismo toma la forma de la lucha de clases, cuando un nosotros más o menos consciente emerge de la propia lucha de una clase oprimida contra una clase opresora. Sin caer en las trampas del liberalismo, que ve el mundo social como un conflicto de intereses, Marx muestra bien el sentido revolucionario, radicalmente transformador, del concepto de clase que surge de las luchas proletarias. Lo hace por medio de un doble desplazamiento que rompe la evidencia burguesa que unía los conceptos de libertad y de propiedad. Por un lado, Marx invierte la idea burguesa de libertad, cuando afirma que quienes son libres, en el capitalismo, no son los propietarios sino quienes no tienen nada (más que sus cade-

nas…). «El proletariado carece de bienes (…) Los proletarios no tienen nada propio que asegurar, sino destruir todos los aseguramientos y seguridades privadas de los demás».[1] El proletariado es libre porque no teniendo nada puede luchar, puede cooperar, puede transformar el mundo colectivamente. Éste es el sentido revolucionario de la libertad: un sentido de la autonomía que no pasa por la defensa y protección del individuo sino por su desarrollo como ser social: «los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación».[2] La idea de libertad se vincula así, de manera inseparable, a la de una igualdad de principio, que es potencialidad abierta, y se universaliza a través del horizonte de una sociedad sin clases. Por otro lado, Marx desenmascara que detrás de la idea de propiedad como bien individual hay siempre un proceso de expropiación: el capital no es ninguna «cosa» que se pueda poseer individualmente sino que es ya, por definición, un «producto colectivo que no puede ponerse en marcha más que por la cooperación de muchos individuos y aún cabría decir que, en rigor, esta cooperación abarca la actividad común de todos los individuos de la sociedad. El capital no es, pues, un patrimonio personal sino una potencia social».[3] La propiedad no es un atributo del yo, sino que es riqueza social. Su relación con la libertad pasa por la necesidad de reapropiarse de esta riqueza; pasa, por tanto, por la revolución.

El nosotros proletario es esta relación dialéctica entre el no tener nada o ser sin propiedad («eigentumlos») y el ser productividad, creatividad, potencia colectiva; entre el principio vacío de la igualdad y el principio lleno y múltiple de la riqueza colectiva. Por eso es a la vez un nosotros universal y un nosotros concreto, una potencia y una realidad. Y por eso su existencia misma es ya un ataque a la propiedad privada como captura de la libertad y de la riqueza social.

Estos dos principios, afirmativo y negativo, que Marx mantiene unidos en su dialéctica de corte historicista, tenderán a separarse en la filosofía heredera del marxismo en la segunda mitad del siglo XX. Con la derrota histórica de las grandes revoluciones del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, el movimiento de la historia queda descabezado de

1. Marx, *Manifiesto comunista*, Los libros de la frontera, Barcelona, 1996, p. 50.
2. Marx, *La ideología alemana*, L'eina ed., Barcelona, 1988, p. 65.
3. Marx, *Manifiesto comunista*, p. 56.

teleología. Sin promesa de reconciliación final, la dialéctica se desarticula y sus dimensiones afirmativa y negativa se desacoplan. Esto significa, en primer lugar, que el signo de los acontecimientos se polariza: o bien son afirmativos (creación de redes, de relaciones, de espacios, lenguajes y diferencias…) o bien son negativos (rechazo, desafecto, sabotaje, silencio). Se hace difícil establecer el tránsito entre unos y otros. La dimensión negativa de la interrupción del orden y la dimensión afirmativa de la creatividad social se experimentan hoy como dos opciones políticas, como dos maneras de pensar el nosotros que ya no se implican mutuamente sino que se ofrecen como momentos separados, intermitentes, paradójicos, incluso excluyentes. Entre las propuestas filosóficas crecientes, los dos exponentes más evidentes de esta doble dirección del nosotros antagonista son, por un lado, la política del «desacuerdo» o «litigio» de Jacques Rancière y, por otro, la política de la multitud de Antonio Negri.

Jacques Rancière parte de la idea marxiana de que el proletariado es la clase de la sociedad que no es una clase, la clase de los que no tienen nada propio, para desarrollar a partir de ahí una experiencia de la igualdad como potencia de desclasificación. La política es un accidente, un intervalo, una interrupción que suspende un determinado reparto de lo común a causa de la irrupción de una palabra que no cabe en ella, que no puede ser escuchada en ese mundo. Es la palabra de los sin-parte, es decir, la palabra de un nosotros sin atributos, sin título para hablar ni capacidad que le sea propia. Los sin-parte, los que no tienen nada reconocible, ningún interés propio que defender, sólo pueden apropiarse de lo que es común: la igualdad de las inteligencias como potencias aún incumplidas y no codificadas. El nosotros que nace del antagonismo, como expresión de este desacuerdo que suspende el mundo conocido, es entonces un nosotros que se construye por desidentificación, por sustracción a la naturalidad del lugar y a la adjudicación de roles, bienes, recursos o capacidades. La política que corresponde a este sentido del nosotros litigante, desclasificador, sólo puede ser una política como intervalo, un «entre» abierto entre dos identidades que interrumpe el tiempo de la dominación. El nosotros de la igualdad es así un nosotros insostenible, una práctica democrática accidental, utópica y atópica a la vez. Quizá por eso Rancière ha dedicado cada vez más atención al mundo del arte, donde estas interrupciones son pensables como intervenciones artísticas, como desviacio-

nes siempre inacabadas de las formas de representar y de reconocer la realidad.

Antonio Negri, por su parte, lleva la otra cara del nosotros marxiano hasta sus últimas consecuencias. La multitud es la creatividad expansiva del trabajo vivo. Desde ahí, Negri borra toda negatividad (ni ruptura ni carencia) en el nosotros, que sólo puede ser expresión de la multidireccionalidad siempre singular del ser productivo. La multitud es así un sujeto absoluto pero nunca totalizable, una fuerza de expropiación no negativa sino excesiva, «el nombre ontológico de lo lleno contra lo vacío».[4] El nosotros son los muchos no reconducibles a lo uno, ni al uno del individuo, ni al uno del pueblo totalizado bajo una sola voluntad. Su vínculo esencial ya no es el contrato sino la cooperación: «La cooperación es en efecto la pulsación viviente y productiva de la multitudo. La cooperación es la articulación en la cual el infinito número de las singularidades se compone como esencia productiva de lo nuevo».[5] Para el nosotros de la multitud, enfrentarse al poder, ejercer su antagonismo de clase, es trabajar, producir, crear cooperando. No hay distinción ni contradicción entre la actividad productiva del capital y la de la multitud. Una, que funciona como captura, construye el poder del Imperio; la otra, que se da siempre en éxodo, construye el poder de lo común. La multitud vive atrapada en la paradoja de la producción: cuanto más trabaja más se libera, cuanto más se libera, más se esclaviza, sin poder salir de este círculo sin fin, sin poder determinar dónde acaba la explotación y dónde empieza la autoexplotación. Quizá por eso Negri ha tenido que ampliar el círculo de la productividad laboral hacia la productividad ontológica del amor como potencia de colaboración social presuntamente ajena a la parasitación capitalista de las relaciones subjetivas.

Desde estas dos posiciones paradigmáticas y aún hoy interpeladoras, el nosotros se constituye, por tanto, a través de su potencia de interrupción o de desviación: en negativo, en la interrupción abierta por la fuerza de su palabra inescuchable, por su presencia impresentable, por su igualdad descalificadora de todos los atributos; en positivo, en la sustracción del trabajo y de la creatividad colectivos a la captura

4. A. Negri, «Pour une définition ontologique de la multitude», Multitudes n.º 9 mayo-junio 2002.
5. A. Negri, *El poder constituyente*, Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1994, p. 398.

por parte del poder. En la interrupción, puede hacerse experiencia de la igualdad del cualquiera, incluso hacerla más densa en la amistad efímera de la revuelta. En la sustracción, puede hacerse experiencia de la cooperación abierta y liberar espacio-tiempos en los que producir y compartir la riqueza.

En un caso y en otro, ya sea en clave negativa o afirmativa, ya no estamos ante un nosotros abstracto o artificial, pero sí ante un nosotros improbable y excepcional. En la postmodernidad, la excepcionalidad revolucionaria se ha fractalizado, se ha infiltrado en la vida misma del capitalismo y de la democracia liberal burguesa, pero no deja de ser excepcional y la experiencia del nosotros queda encerrada en su milagrosa rareza. Por eso, el nosotros antagonista no aguanta el paso del tiempo, no puede durar. Queda atrapado en el tiempo del milagro, de lo raro, de la fiesta, del intervalo, del éxodo… Y en el día a día seguimos viviendo «sin nosotros», sin poder hacer experiencia alguna del nosotros. La experiencia del 15M, tal como se ha vivido en las ciudades de España a partir de mayo de 2011, se ha planteado como un intento de ir más allá de esta dicotomía: entre la toma de plazas y las asambleas de barrio, entre el «no nos representan» y el trabajo concreto de las comisiones, entre el sí y el no, entre la acción directa (cortes de calles, ocupación de casas, hospitales, etc.) y la elaboración de nuevas prácticas de cooperación social se intenta hilvanar una tensión viva, aunque muy frágil, entre lo excepcional y lo cotidiano, lo afirmativo y lo negativo, lo visible y lo invisible.

La excepcionalidad de lo político

Nuestro presente se balancea entre el estancamiento y el accidente, la normalidad y la excepcionalidad. Es un presente sin narración ni dirección, siempre amenazado por la idea inminente de ruptura, de catástrofe, de interrupción. Con la crisis, esta amenaza se ha vuelto normalidad. Esto vale para lo micro y para lo macro, para una historia de pareja, para un contrato laboral o para la seguridad nuclear de un país cualquiera. Siempre estamos a punto de romper, a punto de ser rotos, sosteniendo un presente que no sabemos exactamente cómo funciona ni si realmente lo hace.

En este marco temporal se inscribe uno de los desplazamientos más fuertes de la teoría y la práctica políticas contemporáneas: la idea de que lo político no es una dimensión estructural de la sociedad, sino un acontecimeinto excepcional y discontinuo. Esto significa que, mientras que la gestión y la economía gobiernan la normalidad, lo político tiene unos tiempos, espacios y lenguajes que interrumpen todos los demás. Ya sea entendido como creación o como puesta en suspensión, como novedad radical o como disenso, lo político —palabra o acción— es concebido como corte o como desvío, como algo irreductiblemente *otro* respecto a los modos de funcionar de lo social. Es una idea que en lo cotidiano recogemos en la expresión «esto ya no es política», es decir, esto sólo es gestión, gobernabilidad, sociabilidad, o vida íntima o, simplemente, un problema concreto (medioambiental, económico, gremial, jurídico, psicológico, etc.) que necesita de una solución específica o experta. Concebido entonces como actividad lingüística sin obra, como acción separada de sus efectos o como gesto radical, el momento de lo político se aísla en su pureza

delimitando sus tiempos, sus lugares privilegiados y la irreductibilidad de su propia lógica.

Este desplazamiento, por el cual el momento de lo político acabará encerrado en la pureza de su excepcionalidad y la autosuficiencia, tiene que ver con el descabezamiento de toda teleología política al que ya hemos aludido: es decir, es el efecto perverso de haber liberado a la política moderna de su sumisión a la idea de *fin*. La dialéctica marxiana incorporaba la excepcionalidad revolucionaria, el momento del corte, de la desviación, de la interrupción o del acontecimiento, en la continuidad de la lucha de clases. Para Hegel, la negatividad era el movimiento del desarrollo del espíritu absoluto en sus formas concretas. Kant veía en la insociabilidad y en la guerra los mecanismos de una dinámica moral de la historia hacia el progreso. Continuidad de la lucha de clases, desarrollo del espíritu absoluto, historia moral hacia el progreso: objetiva o subjetiva, la teleología heredada de la escatología cristiana y de la filosofía de la Ilustración era la forma convergente que aseguraba el desarrollo de la emancipación como proceso a la vez continuo y discontinuo, destructor y constructor, afirmativo y negativo, como proceso que, aunque fuera a saltos, debía guiar a los hombres en el camino de la necesidad a la libertad.

La historia real de las revoluciones pone esta idea en entredicho, además de volverla cada vez más incómoda. Entre el recurso a la utopía y el refugio en el derrotismo, se abre a lo largo del siglo XX otro camino, un nuevo aliento revolucionario que libera la emancipación de su imperativo teleológico. Emancipada de su fin final, la idea de emancipación prolifera, estalla, se disemina como una bomba racimo en una multiplicidad de tiempos y de lugares discontinuos e irreductibles. Todo se hace potencialmente político, pero no se sabe cómo ni cuándo puede acontecer. Por eso mismo, la narración basada en fines y consecuencias se clausura. Con ella, también la idea de resultado y de futuro. La emancipación se conjuga en presente, en un presente discontinuo y autosuficiente, aquí y ahora. Se abre así un campo y unos tiempos nuevos para la experimentación política, para la transformación de ámbitos de la vida que habían quedado a la sombra de la gran política y de sus promesas de futuro. Se proponen nuevas gramáticas, se dibujan nuevas cartografías, aparecen nuevos sujetos portadores de prácticas y lenguajes que tiñen el ámbito de lo político

y lo contagian de expectativas nuevas que sitúan lo político en un *impasse*.[1]

En este *impasse* se abren múltiples líneas de pensamiento, a menudo entrecruzadas, en las que se exploran y ensayan conceptualmente los territorios y las prácticas de *otras políticas*. De la política del deseo a la política de la amistad, de la resistencia como creación a la resistencia como inoperancia o como potencia de no hacer, de la comunidad como afecto a la comunidad como impropiedad, del lenguaje como consigna al lenguaje como indecibilidad… Entre esas dos coordenadas vemos proliferar múltiples propuestas, desplazamientos y elaboraciones. Pero básicamente se juegan dos opciones: una ontología del ser productivo y pleno, hinchado de virtualidades y afirmativo en su mismo modo de ser, o la suspensión de toda ontología en el *entre*, en el intervalo, en la indecidibilidad, en la irrepresentabilidad, en la imposibilidad. Para la primera opción, el signo de lo político es la novedad. Para el segundo, la alteridad que puede hacer su aparición en ese *entre*. Para la primera, por tanto, hacer política es crear nuevas posibilidades de vida como forma de resistencia al presente. Para la segunda, se trata abrir intervalos tanto en la realidad como en el lenguaje en los que esa alteridad irreductible pueda irrumpir y ser acogida en su capacidad de distorsión de lo dado.

Si la excepcionalidad es la lógica de ambas opciones, ¿qué sentido puede tomar la idea de compromiso en una y otra? ¿Cómo es recogida esa idea fundamental de la tradición revolucionaria en filosofías que se han liberado de la idea de fin final para abrirse a la experiencia imprevisible de la novedad y de la alteridad? Lo que nos compromete, para las primeras, es la novedad misma del acontecimiento. Hay que efectuarlo, dirá Deleuze. Hay que serle fiel, dirá Badiou. La irrupción misma de una novedad absoluta que desencaja todos los lugares y representaciones conocidas nos sitúa en la necesidad de responderle. Podemos hacerlo o no, podemos sostener o cancelar la novedad introducida por el acontecimiento, pero en todo caso su interpelación ha tenido lugar. Para las segundas, el sentido del compromiso es bastante parecido: la presencia intempestiva del otro, en su alteridad irreducti-

1. Ver, en esta línea, la publicación de Espai en Blanc, n.º 9-11, *El impasse de lo político*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2011.

ble, en su inconmensurabilidad, nos expone más allá de nuestra voluntad de mostrarnos y nos pone en situación de acoger, sin reserva, su llegada. Así, tenemos que exponernos, dirán con distintos matices filósofos como Derrida, Nancy o Agamben. En ambos casos, el compromiso se entiende como una respuesta a algo —novedad o alteridad— que viene a interrumpir el orden en el que nos encontrábamos, la normalidad que nos representaba, la realidad más o menos fija, más o menos estática en la que nos encontrábamos aprisionados.

La realidad que hoy nos aprisiona no es fija ni estática ni normal. Es a la vez fija y catastrófica, normal y excepcional, estática y vertiginosa. Es una realidad compuesta de posibles.[2] Por eso no hay una continuidad para la irrupción del acontecimiento ni un *mismo* para la llegada disruptiva del *otro*. Nos cuesta detectarlos, ante cada acontecimiento dudamos de si es o no decisivo, ante cada *otro* sospechamos que hay en él mucho de lo mismo… No es que nos hayamos vuelto relativistas, es que en una realidad que se ha puesto en crisis a sí misma, ya no sabemos distinguir entre buenos y males cortes, entre rupturas prometedoras y rupturas amenazadoras, entre vacíos que permiten respirar y vacíos que nos lanzan al abismo. ¿Qué es nuevo cuando todo se cae? ¿Qué es *otro* cuando todo cambia tan rápidamente? Parafraseando a Foucault, ¿cómo acertar a situar el bisturí de la crítica entre lo que estamos siendo y lo que estamos dejando de ser?

Ante estas dificultades, hay una tendencia al repliegue hacia lo conocido, a esquivar el no-saber que movilizaba estas posiciones filosóficas, a darlas por juveniles y juguetonas, a querer madurar buscando apoyo en filosofías políticas más clásicas. Un buen ejemplo de ello son las filosofías que abordan el problema del nosotros desde la teoría hegeliana del reconocimiento, situada en el escenario de una contemporaneidad multicultural y específicamente marcada por la experiencia de la diversidad.

2. Es lo que analicé detalladamente en mi libro *En las prisiones de lo posible*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002.

El reconocimiento, entre la indiferencia y la guerra

En el convulso siglo XIX, en el movimiento abismal en el que se desencadenaron tanto las revoluciones políticas como la revolución industrial, Hegel propuso pensar el reconocimiento como un acto mediante el cual los individuos disociados y enfrentados caminaban en su formación hacia la intersubjetividad plena, hacia la comunidad reconciliada del Espíritu, en la que el yo es un nosotros y el nosotros es un yo. El reconocimiento, tal como lo analiza Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, rompe el espejismo de la primacía del individuo sobre la comunidad. Sólo en la comunidad reconciliada, en la que los individuos en lucha se han entregado, se han perdonado y han acogido la diferencia absoluta, puede el individuo ser uno mismo plenamente. La intersubjetividad es la verdad contenida en la pluralidad de las conciencias que el camino del Espíritu va a desplegar. Sólo es posterior desde el punto de vista de la historia, pero no desde el punto de vista del concepto. Desde ahí, cada uno es él mismo y ya es otro y ningún individuo se termina en su entidad, en su propia piel. Cada uno está enlazado con el que está a su lado en el seno de la universalidad. El reconocimiento propone una experiencia del nosotros como una experiencia dialéctica, hoy diríamos dialógica,[1] de la identidad.

Dos siglos después, la idea de reconocimiento ha adquirido una gran relevancia ética y política, porque ofrece un lugar desde donde responder a una doble insuficiencia: en primer lugar, a la insuficiencia

1. Recojo el término de Ch.Taylor, tal como define el «self» en *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 2006.

del «yo desencarnado» del ciudadano-consumidor entronizado tanto por el contractualismo como por el liberalismo. La abstracción que da carta de existencia universal al ciudadano-consumidor pasa por relegar todas las determinaciones culturales, de raza, de género, etc. a meros complementos circunstanciales, a meros adornos particulares. Pero ¿qué pasa cuando estas circunstancias son el campo de batalla de conflictos y de nuevas formas de exclusión? Cada una de estas determinaciones vuelve bajo la forma de un nosotros que afirma su identidad. En segundo lugar, la lucha por el reconocimiento es también una respuesta a la insuficiencia del proletariado como sujeto colectivo, portador de un nosotros emancipado. La centralidad del obrero industrial, blanco y masculino en la concepción marxista de la explotación y de su superación deja en la sombra muchas otras experiencias de la opresión: mujeres, negros, homosexuales, minorías étnicas y culturales, etc. que encuentran en la reivindicación del reconocimiento de su identidad un espacio para la lucha bajo un horizonte ampliado de la justicia social. A ellos habría que añadir las múltiples formas que hoy toma la explotación por el trabajo y que ya no componen una clase homogénea ni capaz, por tanto, de una autoconciencia: la precarización de las relaciones laborales y la expulsión de múltiples formas de vida de la esfera misma del trabajo (parados sin retorno posible, inmigrantes irregulares, mayores, jóvenes que ni siquiera pueden empezar a trabajar, etc.).

Ante estos retos, la lógica del reconocimiento ofrece un espacio para pensar la relación yo-otro, nosotros-ellos, es decir, para hacer experiencia de la intersubjetividad y de la comunidad a partir del enfrentamiento, como esencia fundamental del ser humano. Hegel contaba con la perspectiva teológica del perdón y la reconciliación como realización final del reconocimiento. Desde nuestra perspectiva postmoderna, no hay reconciliación, sino un espacio cada vez más violento para la afirmación y la negación de las identidades. La reciprocidad se encalla en la guerra. El reconocimiento se establece sobre el escenario de una lucha, también lo dejó escrito Hegel. Una lucha que se basa, principalmente, en el deseo de aniquilar al otro. Nuestro mundo difícilmente consigue ir más allá de la repetición cada vez más cruenta de esa escena de la *Fenomenología*, sin llegar, sin embargo, a su solución final. La lucha por el reconocimiento sin teleología conduce, o bien a la guerra permanente, o bien a su neutralización

mediante el respeto y la tolerancia como formas socializadas de la indiferencia.

La lógica del reconocimiento tiene la virtud de entender la igualdad desde la pluralidad y de incorporar el nosotros al yo. Pero para ello necesita hacer de la identidad la clave de «interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano».[2] La interdependencia, de la que ya hablaba Hegel, es reconducida a la idea de intersubjetividad y la intersubjetividad al diálogo, más o menos violento, más o menos indiferente, entre identidades.

Pero lo que está claro, hoy más que nunca en el mundo global, es que nuestra interdependencia no se da únicamente en el plano de la construcción dialógica de nuestras identidades. Se da a un nivel mucho más básico, mucho más continuo, mucho menos consciente: se da al nivel de nuestros cuerpos. Hoy ya no es posible hacer ver que no vivimos en manos de los otros, ya no es posible encerrar las relaciones de dependencia en el espacio opaco de la domesticidad. Si la conciencia puede entrar en relaciones dialógicas de reconocimiento, el cuerpo, en virtud de su finitud, está ya siempre inscrito en relaciones de continuidad. No le hace falta hacer presente al otro, frente a frente, para reconocerle. En la vida corporal, el otro está ya siempre inscrito en mi mismo mundo.

2. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la «políticas del reconocimiento»*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993.

Pensar desde la coimplicación

Si la ideología neoliberal de la primera globalización proclamó sin sonrojo la realización de la utopía planetaria, entrado ya el siglo XXI la globalización feliz ha mostrado su violencia y se nos ofrece ahora como un mundo en guerra, un sistema en crisis y un planeta permanentemente al borde de la catástrofe medioambiental. El mundo se ha hecho demasiado pequeño para vivir todos en él y demasiado grande para cambiarlo. Bajo estas condiciones, la interdependencia se muestra a la luz del día, pero su evidencia es la de de una imposición, la de una situación común impuesta y peligrosa. «We are the world», decía la canción. El mundo somos nosotros. Y «no tenemos más sentido porque somos nosotros mismos el sentido, enteramente, sin reserva, infinitamente, sin otro sentido que nosotros», añadiría J. L.Nancy.[1] Este nosotros desnudo en su interdependencia forzosa, sin más sentido que ésta, es el punto de partida para poder experimentar de nuevo, en el mundo occidental, la posibilidad de decir nosotros y de hacerlo, aunque parezca contradictorio, con una fuerza emancipadora capaz de retomar el ideal igualitario de la modernidad desde un nuevo concepto de libertad. Para ello es necesario ir más allá de la ficción del contrato, más allá de la excepcionalidad del antagonismo y más allá del juego recursivo de las identidades. Más allá quizá quiera decir más acá: hundirnos en la experiencia de la guerra, de la crisis, de la destrucción del planeta y repensar desde ahí qué significa ser un nosotros.

Es lo que hace Judith Butler tras el 11-S y la consiguiente res-

1. J. L. Nancy, *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006, p. 17.

puesta bélica de Estados Unidos sobre Afganistán e Irak. La guerra, directa o indirecta, vivida de cerca o de lejos, divide el nosotros entre aquellas vidas que pueden ser lloradas, las de los nuestros, y las que no. Éste es el punto de partida de la reflexión de Butler y de su búsqueda de una concepción del nosotros que nos permita ir más allá. Ante el argumento de la guerra como estrategia de supervivencia, la respuesta de Butler es clara: «nuestra supervivencia depende no de la vigilancia y defensa de una frontera, sino de reconocer nuestra estrecha relación con los demás».[2] La permeabilidad de la frontera, incluso su abandono si fuera necesario, es la garantía tanto de la supervivencia como de la identidad. Esta afirmación se apoya en una ontología del cuerpo: el cuerpo no es una forma, la demarcación de un límite, un organismo o una unidad, sino que el cuerpo «está fuera de sí mismo, en el mundo de los demás, en un espacio tiempo que no controla, y no sólo existe como vector de estas relaciones, sino también como tal vector. En este sentido, el cuerpo no se pertenece a sí mismo».[3] Todos vivimos en la precariedad generalizada porque esta precariedad es la condición misma del cuerpo que somos. No hay defensa posible ante tal precariedad, sino únicamente construir en ella una vida común. En este sentido, todos somos unas vidas precarias.[4] Pero precarias significa precisamente insuficientes en el sentido de que no se bastan a sí mismas, que se necesitan unas a otras, «que el sujeto que yo soy está ligado al sujeto que no soy».[5] Ésta es la verdad del cuerpo, de su vida inacabada, ilimitable, expuesta: «Esta disposición del nosotros por fuera de nosotros parece ser una consecuencia de la vida del cuerpo, de su vulnerabilidad y de su exposición».[6]

En el contexto histórico de otra guerra, llamada entonces «mundial» pero también global, Merleau-Ponty puso las bases de esta ontología del cuerpo como ontología del nosotros. Desde la propuesta de un nuevo *cogito* para la filosofía, la afirmación «soy un cuerpo» vino a desterrar las aporías de la filosofía de la conciencia a la hora de pen-

2. J. Butler, *Marcos de guerra. Vidas lloradas*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 82.
3. J. Butler, *ibid.*
4. Santiago López Petit ha analizado el «ser precario» en *La movilización global*, Traficantes de sueños, Madrid, 2009.
5. J. Butler, *op. cit.*, p. 71.
6. J. Butler, *Vida precaria*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 51.

sar la relación con el otro y la experiencia fundamental del nosotros. Merleau-Ponty aborda la tesis hegeliana y fenomenológica de que la subjetividad es ya intersubjetiva y muestra cómo tanto la dialéctica (Hegel y Sartre) como la filosofía trascendental (Husserl y Heidegger) son en realidad una vía muerta. La filosofía no podrá explicar nunca la existencia del «otro ante mí». Ésta es la ficción que, queriendo salvaguardar la unidad y la autosuficiencia del sujeto, lo ha encerrado en su soledad. Para Merleau-Ponty no se trata de la soledad epistemológica del solipsismo, sino de la imposibilidad de explicar la «situación» y la «acción común».[7] Desde el sujeto que es un cuerpo, es decir, no una conciencia separada sino un nudo de significaciones vivas enlazado a cierto mundo, no se trata de explicar mi acceso al otro sino nuestra coimplicación en un mundo común. No se trata, por tanto, de explicar la relación entre individuos, sino la imposibilidad de ser *sólo* un individuo. Ésta es la condición para poder descubrirse en situación, es decir, para reaprender a ver el mundo ya no desde la mirada frontal y focalizada del individuo sino desde la excentricidad inapropiable, anónima, de la vida compartida. Ésta es, para Merleau-Ponty, la mirada revolucionaria de un nosotros que ya no se piensa como un sujeto colectivo sino como la dimensión común de los hombres y mujeres singulares en el mundo y con el mundo. Desde ahí, «nosotros» no es un pronombre personal, sino un sentido de lo común que va más allá de la relación entre personas recortadas sobre el fondo negado de sus vínculos con el mundo, con las cosas, con los sentidos impersonales, anónimos, inapropiables que componen nuestra vida material y simbólica. Por eso el sentido de «nosotros» no es tampoco el de un simple sujeto plural, computable en una suma de «yoes»: poner el yo en plural nos hace entrar en el mundo, o hace entrar el mundo en nosotros. Del yo al nosotros no hay una suma, sino una operación de coimplicación.

La violencia del mundo global actual no parece prometer nada bueno. Vivimos el nosotros bajo el signo de la catástrofe. Por eso aumenta el deseo de inmunidad, de separación, el miedo al otro y al contagio. El miedo a ser tocados del que ya hablaba Elias Canetti en *Masa y poder*. Pero por otra parte, no es posible escapar del nosotros.

7. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, París, 1955, p. 216.

La interdependencia forzada de nuestros cuerpos de la que habla Butler, nos invita a reaprendernos en tanto que *nosotros*. Nuestra libertad, la irreductibilidad que anida en cada unos de nosotros, depende hoy de que sepamos conquistar, juntos, la vulnerabilidad de nuestros cuerpos expuestos, la precariedad generalizada de nuestras vidas. No queda espacio para la ficción omnipotente de la autosuficiencia, para la libertad autoadjudicada y expropiadora del individuo propietario. Como ya había visto Kropotkin en sus exploraciones en el desierto siberanio, los seres capaces de cooperar, de ayudarse mutuamente, de embarcarse en una lucha en común por la existencia, son los más aptos. «Las hormigas y las termitas repudiaron de este modo la "guerra hobbesiana" y salieron ganando».[8] Estas palabras no son, hoy, una expresión utópica o de buena fe. Expresan un deseo y una necesidad urgentes que muchas voces en el planeta ya han hecho suyas, renovando el espíritu y el lenguaje de un anarquismo cooperativo que no necesita ser ideologizado. El repudio a la guerra hobbesiana se expresa en el gran «No» que alienta muchas de las revueltas, grandes o pequeñas, efímeras o duraderas, que emergen hoy en día en múltiples e inesperadas partes del mundo. Pero este mismo repudio se expresa también en las innumerables prácticas colaborativas que sostienen la vida, el trabajo y la creación de un número creciente de personas tanto en los países más pobres como, de manera más novedosa, en las sociedades desarrolladas. Lo que en términos filosóficos analizábamos como el fin de fantasía omnipotente, se vive de forma concreta en la puesta en práctica, cada vez más extendida, de formas de cooperación social que encarnan esta imposibilidad de ser *sólo* un individuo. La experimentación con nuevas (o viejas) formas de colaboración y la reivindicación de conceptos marginados como el de procomún o «*commons*» expresa de forma inequívoca los límites de la identificación violenta entre individuo, propiedad y libertad. No son límites conceptuales: plantean una nueva valoración de los límites de lo vivible y dan cuerpo a nuevos modos de ensancharlos.

8. Kropotkin, *El apoyo mutuo*, Ediciones Madre Tierra, Madrid, 1970.

Yo me rebelo, nosotros existimos

Bloqueos de las cumbres gubernamentales internacionales (1999-2009), manifestaciones masivas contra la guerra (2004), barrios y coches en llamas en París (2005), en Grecia (2008) y en Londres (2011), plazas tomadas en las dos orillas del Mediterráneo y en otras partes del mundo (2010-2011)… Se ha pensado, durante años, que en las sociedades occidentales actuales hay poca resistencia y poca capacidad de organización, pero una gran ola de rechazo se está alzando desde los contextos sociales y políticos más diversos. A este rechazo no lo une el consenso ni un discurso común. En un mundo dominado por técnicos, consultores y expertos, vendedores de recetas y de soluciones a corto plazo, la expresión pura y simple de rechazo se vive como algo insuficiente o deficitario, lastrado por todo lo que «le falta»: respuestas, alternativas, programa, futuro, en definitiva, política. Los mitos del izquierdismo contribuyen a teñir de más desaliento aún la fuerza propia de este rechazo: la continuidad del compromiso, el poder de la organización, la claridad de las alternativas, la incuestionabilidad de la utopía, etc. proyectan su luz cegadora desde un pasado inalcanzable, desde una experiencia mítica de la que es difícil estar a la altura. Quizá por eso en las calles de Atenas en llamas, en invierno de 2008, alguien pintó con rabia: «Fuck May 68. Fight now!».

Maurice Blanchot escribió una serie de textos políticos, concretamente, entre 1958 y 1968, cuya lectura resulta un antídoto contra este acoso ideológico a la fuerza colectiva del rechazo. Entre el retorno de De Gaulle al poder, tras la crisis de Argelia, y la revuelta estudiantil y obrera de Mayo, se abre una década que Blanchot describe en diversas octavillas, artículos y documentos de trabajo como de «muer-

te política». La muerte política se instala y paraliza nuestras vidas cuando el poder se transforma en potencia de salvación. Así volvió De Gaulle al poder en el 58. El espacio del antagonismo y del disenso políticos quedaron cancelados ante la inminencia de una amenaza que se convertía en permanente: la guerra. Las guerras coloniales de los años 50 se han diseminado hoy en una multiplicidad de frentes: la amenaza terrorista, la amenaza ambiental, la crisis económica y, en lo más íntimo, la amenaza del desequilibrio psíquico individual. La política ha intensificado su misión salvífica y penetra, mortífera, en todos los resquicios, incluso los más personales, de nuestra existencia.

Frente a este poder salvador-cuidador que despolitiza todas las relaciones y se presenta, por tanto, como incuestionable, Blanchot invoca la fuerza común y anónima del rechazo, la fuerza amistosa del No. Este «No» no es la expresión de un juicio o de una prohibición desde la distancia, sino que es la efectuación de una ruptura. Romper es el movimiento común imprescindible para unos hombres y mujeres que aún no están juntos pero que ya están unidos por «la amistad de este No certero, inquebrantable, riguroso que los une y los vuelve solidarios».[1] Cuando Blanchot, escribe estas palabras, está refiriéndose a un rechazo literal: el de los hombres franceses que se declararon insumisos ante el llamamiento del ejército de la República a la guerra de Argelia.

El apoyo a la insumisión de 1958 hace emerger un nuevo poder de los intelectuales al que Blanchot llama la «comunidad anónima de nombres». Es un poder que, gracias a su radicalidad crítica, pone en cuestión la individualidad misma del intelectual. Su firma pasa a ser un trazo, junto a otros, de la fuerza impersonal que ha nacido del rechazo. El rechazo, la afirmación de la ruptura es, por tanto, el descubrimiento de que la fuerza de lo común es anónima y de que su palabra es infinita. Esta palabra no puede poseerse a sí misma. Está en ruina permanente. Contra toda tentación dogmática, dice Blanchot: «no tenemos que perder el derecho a denunciar nuestra destrucción, aunque sea por medio de palabras ya destruidas».[2]

Unos años antes, en 1951, Albert Camus había escrito *El hombre*

1. M. Blanchot, *Écrits politiques 1958-1993*, Lignes & Manifestes, París, 2003, p. 11.
2. M. Blanchot, *Écrits politiques 1958-1993*, p. 110.

rebelde. Era una invitación a ir más allá del absurdo como pasión individual y a hacer de la revuelta colectiva un nuevo *cogito*. Emulando a Descartes, formula un principio que debe permitirnos hacer tabula rasa, dejar atrás las opiniones heredadas que nos impiden pensar para volver a empezar: «Yo me rebelo, por tanto nosotros existimos». Escribe Camus que la revuelta, como el «No certero» de Blanchot, es el principio que arranca al hombre de su soledad. Es el enlace vivo entre el yo y el nosotros, un enlace que no necesita pasar por la mediación del contrato social ni por la fundación del Estado moderno. Al contrario: en la revuelta, el nosotros es experimentado como deseo de autonomía. Desde mi rebelión personal, desde el rechazo absoluto que me empuja a decir «no», me sitúo en el plano horizontal de un nosotros. Un hombre que dice «no» es un hombre que rechaza pero que no renuncia, escribe Camus en las primeras líneas de la introducción. Y no renuncia porque descubre, con su «no», que no está solo. El contenido de este «no», más allá de todo juicio, es la emergencia de un todo o nada que, aunque nace del individuo, pone en cuestión la noción misma de individuo. Con la revuelta, «el mal sufrido por un solo hombre se convierte en peste colectiva».[3] Esta peste tiene un extraño nombre: dignidad. En la revuelta, algo levanta al individuo en defensa de una dignidad común a todos los hombres. Ésta es la fuerza anónima del rechazo de la que Blanchot hace experiencia pocos años después: «El movimiento mismo de rechazar no se cumple en nosotros mismos, ni sólo en nuestro nombre, sino a partir de un comienzo muy pobre que pertenece antes que nada a quienes no pueden hablar».[4]

La relación entre rechazo y revuelta pasa por la percepción de un límite: «toma partido por un límite en el que se establece la comunidad de los hombres».[5] Contra toda idea de libertad absoluta y de la acción pura, por un lado, y contra el liberalismo de la libertad individual consensuada, por otro, Camus apunta a la lucha por la dignidad común, del hombre y del mundo, como pensamiento de la medida. La medida, para Camus, nacida de la revuelta misma, no es el resultado de ningún cálculo. Es la tensión que pone a la vista los límites de una vida humana digna. Con la revuelta emerge ese límite no dicho, ese

3. A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, París, 1951, p. 38.
4. M. Blanchot, *Écrits politiques 1958-1993*, p. 11.
5. A. Camus, *op. cit.*, p. 362.

límite inmanente a cada situación, más allá del cual la vida no merece ser vivida. Este límite da la común medida, anónima porque nadie puede hacerla únicamente suya. En ese umbral abierto por la fuerza de un «no» compartido, ya no entran en consideración las circunstancias de cada uno. Desde ahí se conquista un nuevo individualismo en el que cada uno se ha convertido en un arco tendido que soporta, luchando, una dignidad que nunca será sólo suya pero que depende de cada uno de nosotros. Muchos años después, Deleuze también escribirá de la emergencia perturbadora de ese límite no dicho y cotidianamente no experimentado. La «visión de lo intolerable» es el acontecimiento a través del cual nace en nosotros otra sensibilidad. Pero en Deleuze no queda claro el estatuto de esta irrupción, de esta suspensión de la manera cotidiana y normal de ver el mundo. Al no aceptar el momento negativo de la revuelta, la visión de lo intolerable es para Deleuze algo que acontece y a lo que se puede responder o no, estar o no a su altura. Apela a una vergüenza que no acabamos de saber dónde anidaba y a raíz de qué desplazamiento de los umbrales de la sensibilidad puede despertar. En cambio, la revuelta, es más que una respuesta, porque ella misma impone el límite. Como pensamiento de la medida común, rompe la alternativa entre el decisionismo y el pensamiento del acontecimiento. En la revuelta somos un sujeto colectivo enfrentado al mundo, pero ese enfrentamiento no se sustenta en una pura decisión de la voluntad, sino en el descubrimiento de un límite que toma sentido, incluso el sentido absoluto de un todo o nada, porque es compartido. Por eso la revuelta no depende de «querer rebelarse». Cuántas veces querríamos rebelarnos y no podemos. Sólo conseguimos indignarnos. La revuelta es un sentido que a la vez depende de nosotros y nos traspasa: es la fuerza anónima del rechazo.

Quizá hoy, desde un mundo que intensifica día a día el asedio y agresión sobre nuestras vidas, nuestros cuerpos y sobre el medio físico en el que vivimos, sea para nosotros necesario reencontrar la fuerza anónima del rechazo. Encontrarnos, sin estar juntos aún, en la amistad de un «no certero» que nos lleve hasta nuestros límites, fuera de sí, para exponernos. Para exponernos ¿a qué? Decíamos que nuestra actualidad está atravesada por la irrupción intermitente de la expresión colectiva y anónima de estos rechazos. Son revueltas efímeras que apenas logran modular su voz y cuyo rechazo sólo deja marcas invisibles sobre la piel del mundo. El mundo global, instalado en una nueva

«muerte política», nos declara incapaces de hacer nada que sobrepase el ámbito de la gestión de nuestra vida personal ni de aportar ninguna solución al mundo. Con sus amenazas permanentes (de guerra, de crisis, de enfermedades, de contaminaciones…) nos invita a protegernos, a asegurarnos, a aislarnos en la indiferencia hacia todo y en la distancia de unas comunicaciones inmateriales y personalizables. Desde ahí, ¿qué sentido puede tener hoy exponerse?

¿Qué encuentra el yo que en el rechazo, la revuelta o la visión de lo intolerable es arrancado de su soledad? Lo que encuentra es el mundo, que deja de ser un objeto de contemplación y de manipulación del sujeto, para ser experimentado como una actividad compartida. Lo que encuentra, por tanto, no es una comunidad sino un mundo común.

La revolución, una verdad por hacer

A lo largo del invierno y primavera de 2011 la revolución ha dejado de ser un tema histórico o un sueño utópico para volver a llenar titulares, mapas, cronologías y consignas a un lado y otro del Mediterráneo. Así, la revolución súbitamente ha dejado de ser una posibilidad perdida o una posibilidad imposible. Sin que nadie pueda predecir ni programar el futuro, la idea de revolución se levanta extrañamente de nuevo como una posibilidad que nos obliga a pensar contra los posibles que conocemos, contra los posibles de que disponemos y que nos aprisionan.

Las derrotas históricas y los callejones sin salida del siglo XX nos acostumbraron a pensar la revolución como una realidad históricamente clausurada, ajena a nuestro presente. Así, la revolución parecía convertirse en un asunto propio de estudiosos o de soñadores. Pero la revolución no es sólo un acontecimiento histórico. Es un problema del pensamiento, es una *idea* que se impone como necesaria cuando se entreabre su mera posibilidad. Kant analizaba en estos términos las consecuencias de la revolución francesa: más allá de sus éxitos o fracasos históricos, la revolución, como posibilidad real, cambia la percepción que la humanidad tiene de sí misma. Este cambio de percepción es una interpelación hacia el progreso moral, para Kant. Nosotros podríamos decir que es una interpelación hacia la afirmación, aquí y ahora, de una vida digna que nos concierne a todos, más allá incluso de toda idea de desarrollo histórico o teleológico. En este sentido, la idea de revolución no apela a una utopía sino que es un problema del pensamiento que se encarna en las posibilidades de vida concretas de cada uno de nosotros, cuando no se aceptan como dadas.

Pero, ¿qué es lo que la idea de revolución pone en juego y en qué

sentido afecta a cada una de nuestras vidas concretas? Dice Marx en *La ideología alemana*: [la revolución consiste en] «la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas por parte de los individuos asociados» (…) «que adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación».[1] Por tanto, según Marx la revolución es la aparición de un nosotros (los «individuos asociados») que se apropia de sus fuerzas productivas. Para Marx, las fuerzas productivas no son sólo las máquinas y la dirección de las fábricas sino básicamente las capacidades expropiadas de cada uno de los trabajadores, de cada uno de los hombres y las mujeres que, viviendo y trabajando, construyen y transforman su propio mundo. Es decir: la revolución tiene que ver con un nosotros que se reapropia de su capacidad de hacer y de cambiar el mundo. Un nosotros, por tanto, que toma el poder entendido como un poder hacer («las capacidades»); un nosotros que se apodera así de sus posibilidades, de su situación y de su libertad, y que entiende que esta apropiación es inseparable del destino y de la dignidad de los otros («los individuos adquieren la libertad asociándose»).

De aquí se desprenden dos ideas importantes: la primera, es que toda revolución apunta a un nosotros que no estaba disponible previamente sino que emerge con ella. Lo decía Camus en *El hombre rebelde:* hasta en la revuelta más solitaria hay la instancia de un nosotros. La segunda idea es que si la revolución abre los posibles y anuncia un mundo distinto es porque presupone un mundo común que el poder niega, separa, destruye y privatiza. Éste es el verdadero sentido de la idea de «otro mundo». El nosotros revolucionario es el que puede decir «no» al poder que lo oprime desde el descubrimiento de su coimplicación con los otros y con las realidades naturales y artificiales que compartimos. El punto de arranque de la verdad revolucionaria no es un ideal de futuro, descontextualizado y abstracto, sino esa certeza previa de la que partíamos: «La certeza injustificable en un mundo que nos sea común es para nosotros la base de la verdad».[2]

Por tanto, lo que está en juego en la idea de revolución, no en su ideal, es la posibilidad de un nosotros como *poder hacer* que se enfrenta al *poder sobre*. Este nosotros es la «verdad por hacer» de la re-

1. K. Marx, *La ideología alemana*, L'eina editorial, Barcelona, 1988, p. 77 y p. 65.
2. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964, p. 27.

volución. «Por hacer» no indica un futuro, sino una exigencia, un problema no resuelto, una tensión revolucionaria que no ha dejado de formar parte de nuestra historia y que nos interpela cada día desde cada una de las situaciones concretas que nuestras vidas soportan.

Esta exigencia revolucionaria es interna a la modernidad y a la vez la desborda y la cuestiona. La modernidad es revolucionaria porque abre esta posibilidad cuando hace saltar el orden sagrado y el linaje natural que aseguraban el orden del mundo y de las comunidades humanas. Pero a la vez, la modernidad es contrarrevolucionaria porque cierra esta posibilidad reinventando el orden social desde la figura del individuo propietario (propietario de sus bienes, de su identidad, de su privacidad de su libertad). Este individuo propietario es el que está capacitado para asumir libremente un pacto social, un contrato que lo inscribe y a la vez lo somete a la sociedad. Hay que tener en cuenta, en este sentido, la interpretación que hace Antonio Negri de las dos modernidades: la modernidad de la singularidad, lo común y la revolución frente a la modernidad que se construye entorno a las nociones de identidad, propiedad y soberanía.

Estas dos lógicas de la modernidad, revolucionaria y contrarrevolucionaria, están en continua batalla y nos proyectan más allá de la modernidad misma como espacio político. Nuestra actualidad es, seguramente, uno de los momentos álgidos de la contrarrevolución: un desierto violento en el que toda experiencia del nosotros que atente contra los posibles previstos y legitimados se encuentra radicalmente desubicada, puesta fuera de lugar o directamente destruida. Por eso es también, quizá, el momento en el que reaparece con fuerza la idea de revolución y su necesidad, que es la necesidad de reinventarla. Reinventarla significa atreverse a ir más allá de toda domesticación literaria y académica de la idea de revolución. La exigencia de pensar contra, fuera o al margen de los posibles que conocemos y que organizan nuestro mundo exige que seamos también capaces de hacerlo con honestidad histórica y personal. Es muy posible que la idea de revolución nos conduzca hoy a tener que pensarnos y vivirnos desde prácticas individuales y colectivas que poco tengan que ver con las que la tradición revolucionaria ha conocido. El peso y la complejidad de nuestro mundo común exige que así sea.

Hay que asumir con humildad y con radicalidad la dificultad de pensar hoy lo posible contra lo posible. Estamos en un *impasse* marcado

por la inquietud. No tenemos a la vista un gran movimiento revolucionario, pero sí estamos experimentando con nuevas formas de expresión y de organización que desplazan y ensanchan los límites de lo vivible. A pesar del dictado férreo de los mercados, que actualmente puede pasar incluso por encima de las formas más asentadas de la soberanía política, el triunfo de la violencia capitalista sobre nuestras vidas nunca es total porque tiene que afirmarse, una y otra vez, contra cada uno nosotros, o bien convirtiéndonos en sus cómplices o bien destruyéndonos y marginalizándonos. El sistema no funciona, triunfa porque se impone. Por eso la actual crisis no es una disfunción ni una excepción. Es la ofensiva de un sistema de poder que para afirmarse no puede dejar de combatirnos.

Vivimos, decíamos, en un mundo en guerra, en un sistema en crisis y en un planeta al borde de la devastación. En un mundo así, experimentamos con temor el hecho de tener la vida en manos de los demás. Por eso crece la histeria defensiva, tanto en el plano individual como en el colectivo. La involución contrarrevolucionaria actual está alimentada por el miedo que nos inoculan todas estas amenazas. Pero como en mayo de 2011 gritaron las plazas de toda España, «hemos perdido el miedo». Lo estamos perdiendo todo, todo lo que creíamos tener, pero con ello también perdemos el miedo. La voz de un nosotros se abre paso, presintiendo esa posibilidad revolucionaria que altera los posibles conocidos.

Pero no tenemos traducción política para este presentimiento. Toda traducción en forma de propuesta parece pequeña, insuficiente, anclada aún en el terreno de lo conocido y ya inservible. Tenemos un problema de escala. Aquí está una de las grandes dificultades que hoy debemos enfrentar: dar un nuevo sentido a lo político en un escenario del que no tenemos las medidas. Necesitamos romper sus premisas y sus obviedades, desvincular la idea de revolución de los conceptos que han articulado el espacio moderno de la política, basados en la teleología histórica, la soberanía, la figura del ciudadano y su participación democrática en el espacio público. Esto implica exponernos a lo que no sabemos, atravesar una dolorosa *crisis de palabras*,[3] que

3. Retomo la expresión de Daniel Blanchard, «crise de mots», que da título a un conjunto de ensayos sobre el tratamiento de la experiencia revolucionaria (*Crisis de palabras*, Acuarela, Madrid, 2008) y que ha dado pie al trabajo colectivo de Espai en Blanc, recogido en *El combate del pensamiento*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2010.

hoy se impone como necesaria. Esta crisis de palabras ha abierto una grieta tremenda en el ámbito del pensamiento crítico y en sus distintos medios y lenguajes. La creciente productividad académica y cultural, que ha amparado y alimentado a los «teóricos críticos» de las últimas décadas, nos oculta las dimensiones de esta grieta y nos permite olvidarla. Pero el abismo es profundo y sin agarraderos fáciles. No disponemos de instancias críticas que nos sostengan y que nos sitúen fácilmente. Hoy nos es difícil, quizá por suerte, jugar al *Quién es quién* de las politizaciones. Pero lo que estamos descubriendo y ensayando en los últimos tiempos es que no por ello tenemos menos convicción. La convicción es íntima y personal pero nos conecta con un nosotros que no necesita de identidades, un nosotros compuesto de múltiples anonimatos, de palabras que no siempre dicen lo que queremos y de cuerpos que hacen cosas que no sabemos decir. La crítica, hoy, rehuye la trampa de las ideologías. Se encarna en un magma irreductible de vidas que no se resignan, que saben «que la vida sea sólo eso, no puede ser».[4]

4. Frase central de la película *El taxista ful* (Jo Sol, 2005), largometraje colectivo realizado en Barcelona por parte de mucha gente que participó de los movimientos antagonistas de la ciudad en ese período, en especial, los amigos que estábamos en Dinero Gratis y su protagonista, Pepe Rovira.

SEGUNDA PARTE
ENCARNAR LA CRÍTICA

Renovar el compromiso

El impasse de lo político nos sitúa en un escenario, a la vez revolucionario y contrarrevolucionario, con el que no sabemos muy bien cómo relacionarnos. Aún hoy asociamos la idea de compromiso político con el acto de voluntad de un intelectual, un artista o un militante a favor de una causa o de una idea. El compromiso sería así el acto soberano de una conciencia clara que tiene la capacidad de vincularse, por decisión propia, a una realidad que le es exterior. Pero en realidad, en ese acto de voluntad el intelectual, artista o militante refuerza la distancia de su nombre, la inmunidad de su conciencia y su lejanía respecto al mundo. Nada más lejos del verdadero compromiso.

El compromiso es la disposición a dejarse comprometer, a *ser puestos en un compromiso* por un problema no previsto que nos asalta y nos interpela. El compromiso, así, es a la vez activo y pasivo, decidido y receptivo, libre y coaccionado. No se resuelve en una declaración de intenciones sino que pone en marcha un proceso difícil de asumir. El compromiso, cuando nos asalta, rompe las barreras de nuestra inmunidad, nuestra libertad clientelar de entrar y salir, de estar o no estar, de tomar o dejar tanto cosas, como personas, como situaciones. Así, nos arranca de lo que somos o de lo que creíamos ser. Nos incorpora a un espacio que no controlamos del todo. Cuando nos vemos comprometidos, ya no somos una conciencia soberana ni una voluntad autosuficiente. Nos encontramos implicados en una situación que nos excede y que nos exige, finalmente, que tomemos una posición. Tomar una posición no es sólo tomar partido (a favor o en contra) ni emitir un juicio (me gusta, no me gusta). Es tener que inventar una respuesta que no tenemos y que, sea cuál sea, no nos dejará igua-

les. Todo compromiso es una transformación necesaria de la que no tenemos el resultado final garantizado. Lo dicho hasta aquí no se aleja tanto de la llamada a ser fiel o a efectuar el acontecimiento o a la invitación exponerse a la relación inconmensurable del ser-con-otro, a las que apuntan, respectivamente, Deleuze, Badiou o Nancy. El límite de estas miradas filosóficas es haber restringido el sentido del problema que nos asalta a su radical novedad o a su irreductible alteridad. Pero si no son ni la novedad ni la alteridad, ¿qué es lo que tiene la fuerza de comprometernos?

Una anécdota personal puede ser útil para responder a esta pregunta: un día de primavera se me acercó un hombre, a media mañana por la calle principal de mi barrio. Hacía sol y yo caminaba con mis hijos con un pastel en la mano. Era domingo. Me dijo, sin que yo me lo esperara: «tengo hambre». El hombre tenía un aspecto corriente, hablaba un catalán corriente, era un día corriente. Le di la bolsa de palitos de mis hijos. Me volvió a repetir: «te he dicho que tengo hambre». Su segundo «tengo hambre» bloqueó toda la cadena de sentidos que me permitían circular, pasear, ir a comer. Y yo no supe o no quise tomar una posición. Entre su agresión y mi compasión se abrió un abismo. Pasé de largo. Pero mi silencio final, desconcertado, ya no era de indiferencia. Era de rabia y de impotencia. Contra mí, contra él, contra el mundo.

¿Por qué es ésta la historia mínima de un compromiso, aunque fuera la de un compromiso fallido, defraudado? ¿En qué sentido hay en esta situación un problema capaz de asaltar los muros de mi inmunidad, de agujerear los diques de una vida, como tantas, moldeada con grandes dosis de miedo y de mediocridad? Evidentemente, en la aparición de ese hombre con su hambre no estuvieron en juego ni la novedad radical ni la alteridad irreductible. Todo lo contrario. Era una situación predecible en tiempos de crisis y su presencia se insertaba en la cotidianidad de un barrio cualquiera de una ciudad, como Barcelona, en la que hay mucha gente que está entrando a gran velocidad en la miseria. Si me puso en un compromiso fue por otra razón: la dignidad con la que proclamó su hambre, con la que bloqueó mi primer gesto fácil de caridad, puso al descubierto los límites de lo vivible sobre los que normalmente transitamos y que no queremos ver. Con la dignidad de su interpelación abrió una brecha por la que pudo emerger una vieja pregunta, la que La Boétie dejó escrita en el siglo XVI en su

Discurso de la servidumbre voluntaria: «¿Es esto vivir?». Esta pregunta, por un momento, fue suya y mía, desde nuestros respectivos silencios y en nuestro desencuentro final. Me puso en un compromiso porque la desnudez de su frase, dos veces repetida, tenía la fuerza del hambre que nos moviliza a todos, el mismo hambre que nos hace transigir con vidas hipócritas y atenuadas, que nos permite vivir a resguardo mientras miles de vidas se hunden en el mar o en la pobreza. Me puso en un compromiso porque su problema, su problema particular, en un instante quedó convertido en un problema común: escapar de lo invivible. En su caso afrontándolo, en mi caso, rehuyéndolo.

Todo compromiso tiene que ver hoy con este problema. Por eso hay tantos compromisos que no lo son en realidad y que se nos muestran como obligaciones arbitrarias o innecesarias a los pocos días. Nuestros compromisos no pueden sostenerse hoy en la mera voluntad ni desprenderse de un deseo o de una conciencia de algo distinto, porque lo que hoy nos pone en un serio compromiso es que la vida se ha convertido en un problema común. Es un problema que está ahí, abierto e impuesto en cada una de nuestras vidas, en cada uno de nuestros cuerpos, a escala planetaria. Que la vida sea vivible o no lo sea incumbe hoy a la humanidad entera, es un problema que ha corporeizado nuestra condición de humanos. Por eso, sin quererlo y aunque intentemos negarlo en cada uno de nuestros ridículos gestos de autosuficiencia, vivimos hoy totalmente comprometidos: por lo que hacen los demás, por lo que comen los demás, por lo que respiran los demás, por lo que ensucian los demás, por lo que roban los demás. No hay margen. No hay escapatoria. No hay afuera. Para bien y para mal, vivimos en manos de los otros, atrapados en las manos de los otros, en los residuos de los otros. De eso es de lo que estamos escapando cada día.

Poner el cuerpo

Las llamadas «revoluciones Facebook», en el arranque de la llamada «Primavera árabe», empezaron con un cuerpo ardiendo en Túnez. ¿Qué vínculos de complicidad desató ese gesto unilateral? Su radical individualidad, su anatomía finita y destruida se hizo cuerpo común que irrigó de pólvora y de deseo de vivir las calles físicas y virtuales de una amplia parte del mundo. No es la primera vez que un gesto individual desata una tormenta colectiva, pero sí son novedosos algunos de sus rasgos: ese cuerpo ardiendo era un cuerpo sin identidad política, sin identidad de clase. No actuó en nombre de ningún movimiento, de ninguna consigna. No representaba nada ni era vanguardia de nadie. No asumió explícitamente ningún compromiso. Era un cuerpo sin futuro. Eso es lo que todo el mundo entendió. Eso es lo que todo el mundo encarnó: cuerpos jóvenes sin futuro que empiezan a arder. Con él, tras él, hemos visto cuerpos que desafían a las balas en el Magreb y en Oriente Medio, cuerpos que despiertan en las plazas de España, de Italia, de Grecia, de Israel o de Estados Unidos, cuerpos que estallan de ira en los barrios de Londres…

La autoinmolación de Bouazizi, en Túnez, es un ejemplo que pone sobre la mesa algunos de los elementos fundamentales de lo que podríamos llamar nueva politización de la corporalidad, en la que el compromiso no se decide sino que se supone: anonimato, unilateralidad, imprevisibilidad, desconexión entre el discurso y la acción, explicitación de los límites de lo invivible… Es un politización que no canta las promesas de un cuerpo liberado, capaz de hacerse y reinventarse a sí mismo, como había invocado desde distintos movimientos políticos, sociales y culturales a lo largo de la segunda mitad del si-

glo XX. Es más bien un cuerpo que expresa su preocupación y su querer vivir en un mundo que está estrechando los límites a la vida de cada uno de nosotros, en sus aspectos más básicos: límites económicos, psíquicos, simbólicos… Límites energéticos, climatológicos, económicos, emocionales, culturales…

En esta nueva experiencia del límite cambia de signo el problema moderno de la emancipación, que había estado abanderado por la apuesta por la autonomía: autonomía de la razón, autonomía de la política, autonomía del cuerpo, autonomía del individuo, autonomía del deseo. Pero hoy el mundo nos impone la vida como un problema común que nos obliga a tener en cuenta a todos los demás. Nuestros cuerpos, como cuerpos pensantes y deseantes, están imbricados en una red de interdependencias a múltiples escalas. Para cambiar la vida, o para cambiar el mundo, no nos sirven entonces los horizontes emancipatorios y revolucionarios en los términos en los que los hemos heredado. Por eso los cuerpos se desencajan de los discursos y empiezan a hacer lo que sus palabras no saben decir. En la crisis de palabras en la que nos encontramos, ensordecida por el rumor incesante de la comunicación, *poner el cuerpo* se convierte en la condición imprescindible, primera, para empezar a pensar. No se trata de que todos empecemos a arder. O sí…

En el contexto desde el que escribo, de vidas precariamente acomodadas, de políticas nocturnas y paseos soleados de domingo, ¿qué puede significar poner el cuerpo? No podemos saberlo, cada situación requerirá de una respuesta, de una toma de posición determinada, y todo cambia rápidamente hacia umbrales que nos cuesta imaginar, pero antes que nada significará poner el cuerpo en nuestras palabras. Hemos alimentado demasiadas palabras sin cuerpo, palabras dirigidas a las nubes o a los fantasmas. Palabras contra palabras, decía Marx. Son ellas las que no logran comprometernos, son ellas las que con su radicalidad de papel rehuyen el compromiso de nuestros estómagos. Poner el cuerpo en nuestras palabras significa decir lo que somos capaces de vivir o, a la inversa, hacernos capaces de decir lo que verdaderamente queremos vivir. Sólo palabras que asuman ese desafío tendrán la fuerza de comprometernos, de ponernos en un compromiso que haga estallar todas las obligaciones con las que cargamos en estas vidas de libre obediencia, de servidumbre voluntaria.

La politización del arte

El arte es uno de los ámbitos desde los que más se ha insistido, en los últimos años, en la necesidad de una repolitización de la vida. Sus temas, volcados hacia lo real, sus procesos, cada vez más colectivos, y sus lugares, abiertos al espacio público, parecen atestiguarlo. Pero estas transformaciones no necesariamente son garantía de un reencuentro entre la creación y lo político. Estamos viendo cómo fácilmente reproducen nuevas formas de banalidad y nuevos espacios para el autoconsumo y el reconocimiento. Que las obras artísticas traten de temas políticos no implica que ese arte trate honestamente con lo real. La honestidad con lo real es la virtud que define la fuerza material de un arte implicado en su tiempo. La honestidad con lo real no se define por sus temas, por sus procesos ni por sus lugares, sino por la fuerza de su implicación y por sus anhelos.

Tanto en el arte, como más allá de él, la interrogación del Occidente moderno acerca de la realidad se ha articulado básicamente a través de dos preguntas: cómo pensarla y cómo transformarla, es decir, la cuestión, respectivamente, de la representación y de la intervención. La repolitización de la creación contemporánea también se mueve en el marco de estas dos cuestiones. De ahí que el documentalismo haya devuelto lo real al centro de la representación y que el activismo esté marcando el ritmo de las prácticas creativas.

La perspectiva de la honestidad introduce una nueva pregunta: ¿cómo *tratamos* la realidad y con la realidad? Hay modos de representar, modos de intervenir y modos de tratar. En el trato no se juega simplemente la acción de un sujeto sobre un objeto, medible a partir de una causa y unos efectos. En el trato hay un modo de estar, de per-

cibir, de sostener, de tener entre manos, de situarse uno mismo… El trato no se decide en la acción, incluso puede no haberla. El trato es un posicionamiento y a la vez una entrega que modifica todas las partes en juego. Hay una política que tiene que ver con esta tercera dimensión de nuestra relación con lo real. Esta política tiene sus propias virtudes y sus propios horizontes.

La «honestidad con lo real» es la perspectiva con la que la teología de la liberación inscribe su mirada en un mundo a la vez de sufrimiento y de lucha,[1] en el que las víctimas son la clave de lectura y el índice de verdad de una realidad que construye su poder de dominación sobre su olvido y su inexistencia. Tratar honestamente con lo real sería, por tanto, conjurar este olvido para combatir el poder. Esto no implica hablar de las víctimas, hacer de ellas un tema, sino tratar con lo real de tal manera que incluya su posición y su clamor. No se trata de añadir la visión de las víctimas a la imagen del mundo, sino de alterar de raíz nuestra forma de mirarlo y de comprenderlo. Esta alteración sólo puede conducir necesariamente al combate contra las formas de poder que causan tanto sufrimiento.

Desde ahí, la honestidad no es la virtud de un código moral que un sujeto ajeno al mundo puede aplicarse a sí mismo sin atender a lo que le rodea. Desde ahí, no hay «un hombre honesto» capaz de convivir, más allá de su honestidad, con la hipocresía y con la barbarie de su entorno. La honestidad es a la vez una afección y una fuerza que atraviesan cuerpo y conciencia para inscribirlos, bajo una posición, en la realidad. Por eso la honradez, de alguna manera, siempre es violenta y ejerce una violencia. Esta violencia circula en una doble dirección: hacia uno mismo y hacia lo real. Hacia uno mismo, porque implica dejarse afectar y hacia lo real porque implica entrar en escena.

Dejarse afectar no tiene nada que ver con cuestiones de interés, puede ir incluso en contra del propio interés. No hay nada más doloroso e irritante que escuchar a un artista o a un académico presentando sus «temas», siempre con la apostilla: «me interesa…» «estoy interesado en…» los suburbios, por ejemplo. ¿Cómo le pueden interesar a uno los suburbios? O le conciernen o no le conciernen, o le afectan o

1. Véase por ejemplo Jon Sobrino, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*, Trotta, Madrid, 2002. Agradezco al amigo Ricardo Barba el acercamiento a estas vidas y perspectivas.

no le afectan. Ser afectado es aprender a escuchar acogiendo y transformándose, rompiendo algo de uno mismo y recomponiéndose con alianzas nuevas. Para ello hacen falta entereza, humildad y gratitud. Aprender a escuchar, de esta manera, es acoger el clamor de la realidad, en su doble sentido, o en sus innumerables sentidos: clamor que es sufrimiento y clamor que es riqueza incodificable de voces, de expresiones, de desafíos, de formas de vida. Tanto uno como el otro, tanto el sufrimiento como la riqueza del mundo son lo que el poder no puede soportar sin quebrarse, sin perder su dominio sobre lo real, basado en la separación de las fuerzas, en la identificación de las formas, en la privatización de los recursos y de los mundos. Por eso el poder contemporáneo es un poder inmunizador. No sólo es inmunizador en un sentido securitario sino también en un sentido anestesiante. Por un lado protege nuestras vidas (nos hace vivir) y por otro las atenúa neutralizándolas y volviéndolas ajenas a los otros y al mundo. Esto es a lo que Tiqqun llama el liberalismo existencial: «vivir como si no estuviésemos en el mundo».[2] La primera violencia de la honestidad con lo real es, por tanto, la que debemos hacernos a nosotros mismos rompiendo nuestro cerco de inmunidad y de neutralización. Esto exige dejar de mirar el mundo un campo intereses, como un tablero de juego puesto enfrente de nosotros, y convertirlo en un campo de batalla en el que nosotros mismos, con nuestra identidad y nuestras seguridades, resultaremos los primeros afectados.

Por eso tratar con la realidad honestamente significa también entrar en escena. Lo decía un dibujante: «No soy objetivo, sólo pretendo ser honesto. Por eso entro en escena…»[3] La imagen es literal, puesto que él mismo se incluye en sus viñetas. No son lo que sus ojos ven, son fragmentos del mundo en el que él mismo está implicado. Ser honesto con lo real, por tanto, no es mantenerse fiel a los propios principios. Es exponerse e implicarse. Exponerse e implicarse son formas de violentar la realidad que los cauces democráticos de la participación y la libertad de elección neutralizan constantemente en todos los ámbitos de la vida social. En el campo de la política es evidente. Participar es no implicarse. Ésta es la base sobre la que está organizado el

2. Ver *Llamamiento y otros fogonazos*, Acuarela, Madrid, 2009.
3. Joe Sacco, en *El País*, 25/10/2009.

sistema de representación política. Pero lo mismo ocurre, de manera más sutil y engañosa, en la esfera cultural, desde el ocio masivo hasta las formas más elitistas, alternativas y minoritarias de creación artística. En muchos casos, se nos ofrecen tiempos y espacios para la elección y la participación que anulan nuestra posibilidad de implicación y que nos ofrecen un lugar a cada uno que no altere el mapa general de la realidad. Como electores, como consumidores, como público incluso interactivo… la creatividad (social, artística, etc.) es lo que se muestra, se exhibe y se vende, no lo que se propone. Lo que se nos ofrece así es un mapa de opciones, no de posiciones. Un mapa de posibles con las coordenadas ya fijadas. Tratar lo real con honestidad significa entrar en escena no para participar de ella y escoger alguno de sus posibles, sino para tomar posición y violentar, junto a otros, la validez de sus coordenadas.

Interrumpir el sentido del mundo

Hay dos supuestos fundamentales de la creación moderna y contemporánea que hoy necesitan ser repensados: el compromiso, como condición del creador y la intervención, como horizonte de su actividad creadora. La cuestión del compromiso y de la intervención aparecen históricamente ligados a la figura del intelectual o del artista como entidad separada: separada por su condición de clase y por sus capacidades, claramente distintas de las del resto de la población. Desde ahí, el compromiso sólo puede ser vivido desde la distancia: como la decisión de una voluntad separada que interviene sobre el mundo. La cuestión que se plantea entonces, es si el compromiso anula o refuerza esta distancia, si el intelectual comprometido afirma o niega, con su acto voluntario, su vínculo con el mundo.

En tiempos en los que la figura del intelectual comprometido adquirió dimensiones gigantescas y emblemáticas en el personaje de Sartre, Merleau-Ponty, amigo y compañero hasta un cierto punto de su recorrido común, escribió: «El compromiso en el sentido sartreano es la negación del vínculo entre nosotros y el mundo que aparenta afirmar», «uno no se compromete más que para deshacerse del mundo».[1] Son palabras fuertes, escritas con el dolor de una amistad imposible y con la necesidad de una toma de posición en la que se jugaban destinos colectivos importantes en el curso de los movimientos revolucionarios de los años 50 en todo el mundo. Lo que estaba diciendo Mer-

1. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, París, 1955, pp. 269 y 265.

leau-Ponty es que el compromiso, como declaración unilateral de adhesión, es un acto que refuerza la distancia de una conciencia que se pone frente al mundo y que establece, como único vínculo con sus problemáticas, el vacío de una decisión libre de la voluntad.

¿Qué sentido tiene retomar esta discusión en nuestros tiempos? Aunque el mundo global no ha borrado las desigualdades sociales sino que las ha extremado, sí que ha anulado el lugar privilegiado desde el que mirar el mundo y el monopolio de las capacidades para interpretarlo y crear sentido. Los lugares se han multiplicado hasta el punto que parecen haber desaparecido y las capacidades se han diseminado. ¿Quién habla? ¿Quién piensa? ¿Quién crea? Más allá del espejismo unitario de la globalización y sus productos de mercado, hoy no sabemos desde qué garaje, barrio o idioma se están creando herramientas para construir los sentidos de la realidad. Contra la realidad única del mercado global se abre la sombra incierta de un (no-)saber anónimo del que nadie tiene las claves de interpretación. Proyectar sobre esta sombra del mundo los horizontes luminosos y bien localizados del compromiso y de la intervención, en un sentido tradicional dentro de la cultura de la izquierda, no sólo no tiene sentido sino que es un acto de total deshonestidad. La honestidad con lo real no permite reeditar hoy el juego de distancias que dieron vida al intelectual-artista comprometido. ¿Significa esto que tiene que desaparecer y callarse para siempre? ¿Significa esto que ya no hay espacio para la crítica? Todo lo contrario. Significa que hay que ser más exigente y más honesto. Que no nos corresponde ya comprometernos con las causas del mundo sino implicarnos en él.

¿Cuál es el sentido de esta implicación? Sloterdijk hace una reflexión interesante en este sentido:

> Si las cosas se nos han acercado tanto hasta llegar a quemarnos, tendrá que surgir una crítica que exprese esta quemadura. No es tanto un asunto de distancia correcta (Benjamin) cuanto de proximidad correcta. El éxito de la palabra «implicación» crece sobre este suelo; es la semilla de la Teoría crítica que hoy surge bajo nuevas formas (…) La nueva crítica se apresta a descender desde la cabeza por todo el cuerpo.[2]

2. P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2003, p. 23.

De la distancia correcta a la proximidad correcta. De la cabeza al cuerpo. No es un desplazamiento entre los extremos de una polaridad, sino entre reversibilidades. Implicarse es descubrir que la distancia no es lo contrario de la proximidad y que no hay cabeza que no sea cuerpo. Es decir, que no se puede ver el mundo sin recorrerlo y que sólo se piensa de manera inscrita y situada. Parece simple, pero es lo más difícil porque exige cambiar el lugar y la forma de mirar. Como decíamos, hay que dejarse afectar para poder entrar en escena. Hay que abandonar las seguridades de una mirada frontal para entrar en un combate en el que no vemos todos los frentes. Este combate no se decide a voluntad propia ni, como decíamos antes, según el propio interés. Es a la vez una decisión y un descubrimiento: implicarse es descubrirse implicado. Implicarse es retomar «la situación para hacerla tangible»[3] y, por tanto, transformable. Antes que transformar la realidad hay que hacerla transformable. Esto es lo que el poder hoy neutraliza constantemente, cuando nos hace vivir, como si no estuviéramos en el mundo: vidas autorreferentes, privatizadas, preocupadas, anestesiadas, inmunizadas. Vidas ahogadas en la ansiedad de no poder morder la realidad.

Desde ahí, el sentido de la implicación se despliega en múltiples planos. En primer lugar, descubrirse implicado es interrumpir el sentido del mundo. No hace falta insistir mucho en cuál es el sentido del mundo: la realidad incuestionable del capitalismo como sistema y como forma de vida y la complejidad de un sistema de interdependencias que se nos presenta cada vez más inconmensurable, incontrolable, ingobernable.[4] Gestionar la propia vida en este contexto es nuestro lugar y nuestro papel. Y tenemos que cumplirlo bajo amenaza de quedar «fuera de reparto». Descubrirse implicado interrumpe este sentido que encierra nuestras vidas en la impotencia y las pone bajo amenaza. Como toda interrupción, abre una distancia. Pero no la presupone. A diferencia de la crítica, que necesitaba de la distancia para desplegarse, la implicación es el vacío de sentido que se abre cuando hacemos experiencia de nuestra proximidad con el mundo y con los demás. Esta proximidad es nuestro impensado. Esta proximidad es la

3. Tiqqun, «¿Cómo hacer?», en Espai en Blanc n.º 5-6, *La fuerza del anonimato*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2008.
4. S. López Petit, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Traficantes de sueños, Madrid, 2009.

que nos distancia y despega del sentido del mundo. Esta proximidad es la que provoca la crisis de sentido que nos fuerza a empezar a pensar, a hablar, a crear.

En segundo lugar, descubrirse implicado es dar paso a la fuerza del anonimato. En esta experiencia de nuestra proximidad impensada con el mundo y con los demás, se abre un vacío y a la vez se produce un encuentro. Somos desalojados de nuestra vida gestionada, de nuestro «Yo-marca», y nos descubrimos entre las cosas y entre los otros, hechos de la misma materia que el mundo. «¿Lo real? Eso somos nosotros», escribe Jon Sobrino.[5] Este nosotros rehúsa ser imagen de sí mismo. Real, no es representable ni cabe en ninguna identidad aunque pueda alojar múltiples singularidades. Este nosotros ha hecho suya la fuerza del anonimato, es decir, la fuerza de un sentido del que nadie se puede apropiar. Desde la lógica separada del compromiso, el nombre se convertía en una firma, una estrella en la oscuridad. En la experiencia de la implicación, los nombres se convierten en las pistas de un juego de sombras. La fuerza del anonimato no necesita renunciar a los nombres. Un nombre asumido con honestidad es siempre una señal entre muchas de la existencia de un mundo común, de que «vivir es despertar en los vínculos».[6]

Por todo ello, descubrirse implicado es, finalmente, «adquirir pasiones inapropiadas».[7] Ni son adecuadas al sentido del mundo ni nos podemos apropiar de ellas. Estas pasiones son las posiciones que no se corresponden con ninguna opción identificable. No es un juego de palabras. Son los posibles que no se escogen y que desarticulan las coordenadas de nuestra realidad. Para la teología de la liberación estos posibles no escogidos son las víctimas, la verdad encarnada en sus cuerpos heridos, en sus vidas maltrechas. En ellas y con ellas está la pasión que no puede apropiarse el poder aunque la encubra con todo tipo de estrategias de victimización y de terapeutización. Descubrir nuestras pasiones inapropiadas es tomar hoy una posición. La posición de las víctimas, la posición de las disidencias, la posición de las resistencias… en definitiva, la posición que trazan los gestos de digni-

5. Jon Sobrino, *op. cit.*, p. 18.
6. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 225
7. J. Rancière, «Les paradoxes de l'art politique», en *Le spectateur émancipé*, La Fabrique, París, 2008, p. 69.

dad en una realidad flexible donde todo parece haberse hecho posible. La dignidad impone un límite compartido a la realidad: porque en la dignidad de cada uno se juega la de todos los demás. Marca una posición que debe ser afirmada o defendida en cada caso, en cada situación, produciendo en cada contexto su propio sentido. No se resume en un código de valores aplicable a cualquier tiempo y lugar (como propone la salida neoconservadora a la postmodernidad) ni necesita recurrir a una pura exterioridad (como parecen proponer las miradas hacia «lo otro» de occidente). Se juega en cada vida en tanto que está implicada en un mundo común.

¿Puede el arte que conocemos aportar algo en esta dirección? ¿Puede contribuir de alguna manera en la tarea de descubrirnos implicados, es decir, de interrumpir el sentido del mundo, reencontrar la fuerza del anonimato y adquirir pasiones inapropiadas? La poetisa austríaca Ingeborg Bachmann escribió: toda creación «nos educa en una nueva percepción, en un nuevo sentimiento, en una nueva conciencia».[8] Sin ellos, sin este anhelo de verdad, sólo nos quedaría el propio movimiento del creador. En nuestro mundo de hoy, este movimiento sin verdad sería el ir y venir del artista (y de todas las demás figuras de la cultura contemporánea) cuando se entrega al movimiento incesante de la elaboración de su currículum y de sus innumerables proyectos: «Vemos la espuma en sus labios y aplaudimos. Sólo se mueve entonces este aplauso fatal».[9] Cuando una nueva posibilidad de percepción, de sentimiento y de conciencia que se abre en una creación artística, ya no se plantea si nos interesa o no nos interesa, necesariamente nos convoca. Pero no nos convoca como público. En toda creación, en toda idea verdadera, se produce el efecto de una autoconvocatoria. Toda idea verdadera abre el campo de un nosotros recorrido por la inquietud de la que no podemos ser consumidores, ni espectadores ni especialistas. Una inquietud que sólo podemos compartir y transmitir. Éste es el efecto de la toma de posición que desarticula el mapa de los posibles, «un puñetazo que sacude el mar helado que todos llevamos dentro».[10]

8. I. Bachmann, *Leçons de Francfort. Problèmes de poésie contemporaine*, Actes Sud, París, 1986, p. 28.
9. I. Bachmann, *op. cit.*, p. 30.
10. F. Kafka, Carta a Oskar Pollack del 27 de enero de 1904.

Más allá de la crítica cultural

El arte forma parte de un sistema cultural que no puede ocupar un lugar a parte ni externo respecto al propio sistema de dominación. Cuando la cultura se ha convertido en el principal instrumento del capitalismo avanzado, ¿tiene sentido plantear la necesidad de una nueva relación entre política y cultura? Podemos argumentar que sí, siempre que violentemos el sentido mismo de estas dos palabras, llevándolas más allá de la gestión cultural, pública o privada, que administra bienes y productos considerados culturales. Esto significa hacer posible la expresión autónoma a través de la cual una sociedad puede pensarse a sí misma. La cultura no es un producto a vender ni un patrimonio a defender. Es una actividad viva, plural y conflictiva con la que hombres y mujeres damos sentido al mundo que compartimos y nos implicamos en él. Por eso una relación entre política y cultura sólo puede apuntar hacia la necesidad de «desapropiar la cultura» para hacer posible otra experiencia del nosotros.

No tiene sentido lamentarse, hoy, de que la cultura es o ha sido instrumentalizada y colonizada por las fuerzas políticas y mercantiles. Los protagonistas mismos de «la cultura» celebran hoy con gozo su condición de instrumento, su utilidad y su rentabilidad. En vez de ser una amenaza para el orden social, o el tesoro privilegiado de unos cuantos, la cultura puede mostrarse hoy «sin avergonzarse» ante el conjunto de la sociedad porque sirve para todo y para todos. Su razón de ser: crear puestos de trabajo, aumentar los índices del PIB, ofrecer diversión y entretenimiento para todos los gustos y para todas las capas sociales, cohesionar el país y hacerlo competitivo en el mercado global. La cultura, con más o con menos recortes económicos, es en

definitiva una actividad de alto valor añadido que sirve tanto a la economía como a la ingeniería social: ofrece competitividad y cohesión social a un mismo tiempo. En el ámbito de lo cultural, cada uno encuentra su lugar para participar de lo social, a través del consumo de productos, de tiempo y de acontecimientos, y sin entrar en conflicto con los demás.

Por eso podemos decir que la cultura es hoy el instrumento que ofrece una experiencia despolitizada de la libertad y de la participación. Los dos principios de la política democrática son experimentados de manera no política desde la esfera cultural: la libertad se nos ofrece como libertad de elección entre gustos, estilos y visiones del mundo que coexisten unos al lado de otros, en la más completa indiferencia. Y la participación consiste en asistir, ser convocado o haber consumido aquellas propuestas que se nos ofrecen, con mayor o menor éxito. Así lo recoge la crítica cuando una propuesta cultural ha funcionado: «éxito de participación». Pero participar, en este sentido, no es implicarse. Participar, como en el ejercicio del voto, es ser contado sin contar para nadie. Es ser convocado sin poder convocar. Aunque el ámbito de lo cultural ya no sea pasivo ni homogeneizador, como en la sociedad de masas, sigue siendo un campo de posibles cerrado. Tiene infinitas opciones, pero las reglas de juego están claramente establecidas. En él hay lugar para todos, pero cada uno tiene su lugar. Una experiencia despolitizada de la libertad y de la participación es aquella en la que las opciones no posicionan y las representaciones del mundo no se discuten sino que se consumen. No hay posiciones sino segmentos de mercado y perfiles de público. Las ideas, los nombres y las referencias flotan en un continuo en el que todo puede ser igualmente consumido e integrado.

El problema para el propio ámbito de la cultura es que esta dinámica funciona, pero no es creíble. Lo mismo ocurre con el sistema de partidos. Sigue funcionando pero nadie cree en él. Así como votamos a un partido o a otro, o nos quedamos en casa sin ir a votar, de la misma forma vamos al cine o al teatro, incluso nos emocionamos o nos desvivimos por una propuesta musical determinada. Tenemos nuestros autores preferidos, cursamos un máster tras otro, nos apuntamos a ciclos de conferencias, estamos al día de las últimas novedades, editamos nuestros propios vídeos, nuestras propias revistas… Pero no nos va nada en ello. No nos está pasando nada, no nos esta-

mos jugando nada. ¿Por qué? ¿Por qué tanta actividad en la que no pasa nada?

Ya en los años 50 del siglo pasado se analizaba cómo la cultura se espectaculariza y entretiene,[1] cómo crea una esfera separada que aísla los conflictos de su realidad social, de la vida concreta. Desde entonces, los mecanismos se han sofisticado mucho. Pero no sólo esto: también ha cambiado el horizonte político e ideológico sobre el que se desarrollan. El mundo global es en sí mismo este campo de posibles en el que estamos condenados a elegir sin poder plantear ninguna alternativa decisiva. El mundo es como es, pero cada uno puede diseñar en él su propia vida. Ésta es la cultura que las democracias capitalistas ofrecen al mundo. La misma idea de libertad y de participación despolitizadas que identificábamos como propias de la esfera cultural. La misma obviedad presentada bajo forma de aventura personal. Por eso la cultura es hoy el instrumento perfecto de este capitalismo avanzado. Pero por eso mismo lo que ofrece, tanto sus valores como sus productos más concretos, son cada vez menos creíbles, más obvios, más retóricos.

Hay un rumor que busca otras cosas, que intenta hablar de otra manera, que murmura otros lenguajes. Es el sonido de una voz que no quiere participar sino implicarse en lo que vive, en lo que crea, en lo que sabe, en lo que desea. Para esta voz, anónima y plural, la cultura no es un instrumento sino una necesidad. Para esta voz, no se trata de instrumentalizar la cultura sino de usarla. La cultura no es un producto o un patrimonio. Es la actividad significativa de una sociedad capaz de pensarse a sí misma. Esto es en lo que sí podemos creer: en la posibilidad abierta de pensarnos con los otros. ¿Cómo darnos esa posibilidad? Ésta es la pregunta con la que política y cultura vuelven a encontrarse. Y se encuentran no para neutralizarse sino para redefinir, simultáneamente, los lugares de lo político y de lo cultural. ¿Dónde nos estamos pensando y haciendo hoy como sociedad? ¿Cómo tomar este desafío, este pensamiento vivo y conflictivo en nuestras manos? ¿Y cómo hacerlo sin ponernos al margen sino haciendo de ello un problema común?

1. Los dos análisis críticos más decisivos son, evidentemente, *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord y el ensayo «La industria cultural», en *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer.

Más allá de la gestión cultural, pública o privada, que se ocupa de administrar un determinado tipo de bienes, productos y su consumo, lo que nos hace falta es una verdadera política y una verdadera cultura que asuman como propias estas preguntas. Pero esta política y esta cultura, porque son de todos, no pueden ser de nadie, ni siquiera de los poderes públicos. Su desafío es el de desapropiar la cultura[2] para hacer posible otra experiencia del nosotros.

2. Michel de Certeau ya proponía la «desapropiación de la cultura» en 1980 (ver *La cultura en plural*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999). Actualmente, es un término que resuena con fuerza gracias a las luchas que se han abierto en el mundo cultural contra los límites impuestos por la propiedad intelectual y sus aplicaciones restrictivas, así como entorno al desarrollo de la idea de «cultura libre».

Desapropiar la cultura

Desapropiar la cultura no significa ponerla fuera del sistema económico ni mucho menos defender una idea purista de cultura, un idealismo opuesto a cualquier tipo de materialidad. Todo lo contrario: desapropiar la cultura significa arrancarla de sus «lugares propios», que la aíslan, la codifican y la neutralizan, para implicarla de lleno en la realidad en la que está inscrita. Por un lado, se trata de desapropiarla del sistema de marcas que la patentan, que la identifican y que le asignan un valor que le es ajeno. Son marcas corporativas, pero también autores-marca y países, naciones o ciudades-marca. Por otro lado, se trata también de arrancarla de una determinada distribución de disciplinas (música, teatro, literatura, educación, etc.), roles (creador, productor, crítico, espectador, etc.), relaciones (autor, propietario, consumidor, etc.) y lugares (escena, aula, librería, etc.), que dibujan el mapa que reconocemos como «mundo de la cultura» y que nos permite ubicarnos en él. No basta con fusionar, con mezclar disciplinas, con intercambiar roles. Ni siquiera basta con activar al espectador-consumidor-ciudadano o con proponer nuevas definiciones del trabajador cualificado como la de «clase creativa».[1]

Desapropiar la cultura es devolver a la idea de creación su verdadera fuerza. Crear no es producir. Es ir más allá de lo que somos, de lo que sabemos, de lo que vemos. Crear es exponerse. Crear es abrir los posibles. En este sentido, la creación depende de una confianza en lo

1. Según el exitoso término acuñado por Richard Florida en *The rise of the creative class*.

común. Esta confianza no pasa necesariamente por prácticas colectivas, a menudo depende de riesgos asumidos en solitario. Pero toda creación apela a un nosotros aún no disponible y a la vez existente. Este nosotros ya no define un sector productivo, ni un perfil de público, ni una identidad nacional. En este nosotros ya no está cada uno, solo con sus opciones, debidamente atendido por la rica y variada oferta cultural. Tampoco la suma de aquellos que nos reconocemos como iguales en nuestros gustos o en nuestros rasgos étnicos o lingüísticos. Es un nosotros anónimo y potencial en el que puede aparecer cualquiera. No hay nada puramente estético en la creación. Es una condición política del ser humano en tanto que define y decide su vida con otros. Una política cultural verdadera debe contribuir a devolvernos esta facultad. Por eso una política cultural verdadera debe hoy poner en cuestión la idea misma que tenemos de la cultura y sus formas de representación. En concreto, se trata de proponer una idea de la cultura que vaya, más allá de la tiranía de la visibilidad, de la trampa de la actividad y de la idea misma de cultura como algo a defender o a preservar.

La cultura, como esfera, define antes que nada un espacio de visibilidad. Establece qué nombres propios y qué propuestas están o cuentan. Es decir, determina quiénes son los interlocutores válidos a través de los perfiles, expectativas y criterios de evaluación que permiten acceder a la visibilidad. Todo lo demás es condenado a no existir. La visibilidad que hoy cuenta, no es sólo la presencia mediática. Es directamente institucional. Ser artista es hoy ganar convocatorias y presentar solicitudes que le acrediten a uno como tal. Ser arquitecto es ganar concursos, aunque los edificios no lleguen a construirse. Ser investigador es ganar las convocatorias de investigación del Ministerio o de cualquier otra entidad pública o privada que se atribuye el rol de otorgar esa condición a quienes aspiran a ella.

Lo importante es que todo espacio de visibilidad es un espacio de reconocimiento y de control y que lo que hoy entendemos por cultura se articula como tal de manera implacable. Pero, ¿qué ocurre con lo que no se ve? ¿Qué ocurre con lo que no responde a los perfiles predeterminados y a sus correspondientes casillas? ¿Qué hacer de lo que no «cabe» en ellas o de lo que se pone en fuga, deliberadamente, respecto a toda forma de representabilidad? No se trata de abrir, como buen gestor, un segmento más de mercado, o de dar cabida, en una

actitud entre morbosa y caritativa, a lo alternativo. Abrir los posibles no es yuxtaponer diferencias sino asumir que no todo lo que está se ve y que no todos aquellos con quienes contamos pueden ser contados. Que no podemos verlo todo, ni queremos hacerlo. Que es importante el saber, pero más aún lo que no sabemos. Que renunciamos al control, a la identificación, a la claridad de los perfiles, de los lugares, de las geografías, de los índices de referencia… Y no porque no podamos alcanzar su claridad, sino porque los límites que imponen no recogen la fuerza del anonimato[2] ni la riqueza de lo que ocurre, sino todo lo contrario: la despedazan y la ahogan. Dice M. A. Hernández, refiriéndose al arte contemporáneo global: «Este espacio-tiempo será irrepresentable, conflictivo y no visible del todo».[3] Así será y así nos corresponde reivindicarlo, experimentarlo, pensarlo. Para ello será necesario ejercitar también nuestros ojos, aprender a mirarnos de otra manera. Frente a la visión focalizada que ha dominado la cultura occidental, y que destaca por su capacidad de seleccionar, aislar, identificar y totalizar, necesitamos desarrollar una visión periférica. No es una visión panorámica o de conjunto. Es la que tienen los ojos del cuerpo, inscritos en un mundo que no alcanzan a ver y que necesariamente comparten con otros, aunque sea desde el desacuerdo y el conflicto.

En continuidad con lo anterior, la cultura no sólo define un espacio de visibilidad, sino que se propone como un estado de permanente actividad. En los últimos años, la primacía del producto o de la obra ha dejado paso a la atención a los procesos, ya sean educativos o creativos. Pero la actividad es lo que sigue rigiendo el sentido de toda propuesta cultural. Programar, convocar, encontrarse, exponer, publicar, comunicarse… Lo importante es no parar, poder justificar una permanente actividad. De la misma manera que los currícula no admiten tiempos vacíos, también para la vida cultural cualquier período de «inactividad» es un punto en contra. La actividad se convierte así en una trampa en la que sigue imperando el ritmo de la productividad. ¿Qué se hace cuando no se está activo? ¿Qué ocurre cuando «no se

2. Remito a Espai en Blanc n.º 5-6, *La fuerza del anonimato*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2008.
3. M. A. Hernández, «Contradictions in Time-Space: Spanish Art, Complexity and Conflict», en *The Global Art World. Audiences, Markets and Museums*, Ostfildern May, 2009.

hace nada»? Es necesario ir más allá del dictado de la actividad, hacia un concepto más amplio de acción que incluya la inactividad, los tiempos muertos, los impasses, los desvíos, los errores, el cansancio, la desorientación, la necesidad de volver a pensarlo todo. No sólo para evitar el rápido agotamiento al que es sometida hoy cualquier propuesta cultural, creativa o académica, sino sobre todo porque en la trampa de la actividad lo que es sacrificado es el tiempo y el espacio imprescindibles para poder hacernos la pregunta por el sentido. ¿Por qué hacer algo? ¿Para quién? ¿Con qué idea? Estas preguntas se escamotean hoy en el apartado de «objetivos» de cualquier proyecto. Pero ¿realmente nos damos el tiempo y las condiciones para pensarlas a fondo y para atravesar las crisis que se abren en nuestros propósitos y en nuestros contextos? No poder hacerlo condena a la creación a un activismo sin sentido en el que las ideas no pesan nada ni dejan ningún rastro. Sólo circulan, flotando en la insignificancia, para hacer viable el consumo continuo de proyectos. Experimentar y compartir el sentido de una idea, exponerse a su fracaso o atreverse a hacerla funcionar sin controlar sus consecuencias, es hoy una labor de resistencia.

Todo esto nos lleva a poner en cuestión, finalmente, la idea misma de cultura y sus formas tanto de representación como de legitimación. ¿De qué puede servirnos hoy la idea de cultura? ¿Es posible darle un nuevo valor, cuando como decíamos se ha convertido en el principal instrumento del nuevo capitalismo? Adorno y Horkheimer sentenciaron su crítica de la cultura con las siguientes palabras: «Hablar de cultura ha estado siempre contra la cultura. El denominador común "cultura" ya contiene virtualmente la captación, la catalogación y la clasificación que entregan a la cultura en manos de la administración».[4] Una relación entre política y cultura que tenga interés, incluso si las instituciones públicas quieren tomar parte en ella, tiene que dirigirse, aún hoy, contra una idea administrada y sectorializada de la cultura.

4. Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, p. 176.

Educación y emancipación, ¿de nuevo?

La educación había sido el centro de gravedad del pensamiento crítico y emancipador a lo largo de toda la modernidad, aunque la crítica antidisciplinaria y antiinstitucional de la segunda mitad del siglo XX la puso bajo sospecha y dejó las preocupaciones pedagógicas en un segundo plano. Actualmente, tanto el mundo cultural como los entornos activistas se han poblado de una multitud de propuestas formativas, educativas, de pensamiento, de intercambio de saberes, etc. que nos exigen retomar la pregunta por el valor político de la educación y analizar el actual reencuentro del pensamiento crítico con las prácticas educativas. La educación vuelve a ser requerida como un terreno y una práctica en los que desarrollar ideas y formas de intervención crítica desde las que implicarse en un mundo común y que apunten a la transformación de nuestras vidas. Con cierta ironía podríamos preguntar: ¿por qué los artistas y los activistas quieren ser, ahora, educadores? ¿Qué está pasando? En una época postilustrada como la nuestra, caracterizada por la falta de confianza en la ciencia, la razón, la palabra y la conciencia, ¿en qué sentido podemos encontrar un horizonte de transformación social y política en las prácticas educativas?

Dadas las rápidas confusiones terminológicas e ideológicas en las que se enzarza actualmente lo pedagógico como discurso, quizá resulte más fructífero interrogar las prácticas que se proponen. Veremos, entonces, que sí hay algunas líneas más o menos claras, o algunos presupuestos compartidos, sobre los que podemos pensar. Hay un punto de partida evidente que explica esta proliferación de propuestas educativas: la insuficiencia de las instituciones académicas actuales, ahogadas en un proceso de mercantilización y de nueva burocratiza-

ción que está produciendo una verdadera asfixia sobre el aprendizaje, la creación y el pensamiento. Sólo «se oferta» aquello que puede ser evaluado positivamente, sólo se enseña lo que tiene suficiente demanda, sólo se escribe lo que puede obtener el correspondiente índice de impacto, sólo se crea lo que el mercado acoge. En estas condiciones, la reacción es obvia: o huir a toda prisa o crear otras condiciones y configurar esos espacios en los que sí sea posible hacerse críticamente las preguntas ¿qué queremos saber? ¿Cómo aprender? ¿Para qué? Abrir, por tanto, espacios en los que aprender, enseñar, pensar, escribir y crear, espacios donde exponerse a lo imprevisto, a lo desconocido, a la zozobra, a la experimentación que no se protege bajo resultados ya preestablecidos. En definitiva: espacios donde abrir preguntas que realmente importen y compartir saberes que verdaderamente nos afecten.

Pero más allá de esta primera reacción, que dadas las condiciones institucionales actuales va a ser creciente, las propuestas que han ido apareciendo en los últimos años ponen en práctica además una serie de hipótesis políticas que podemos resumir, a grandes trazos, bajo tres miradas. No se excluyen, pero abordan el problema desde diferentes perspectivas.

En primer lugar, hay una serie de propuestas que parten de las transformaciones que ha supuesto el desarrollo de la cultura digital, es decir, de la digitalización de la información y del acceso a ella en red. En esta primera línea, educación significa sobre todo colaboración horizontal en red. El colectivo sevillano Zemos 98 lanzó su convocatoria de 2009 sobre «La educación expandida»[1] con el eslogan: «La educación puede suceder en cualquier momento, en cualquier lugar». Esto implica, principalmente, tres desplazamientos: la disolución de fronteras institucionales y disciplinares; el acceso universal a la información y a los recursos culturales y, finalmente, la organización del trabajo colectivo en red. Educación expandida, es, en este primer sentido, educación abierta y educación colaborativa. Como escribían en la misma convocatoria: «Se trata de recuperar la idea de reciprocidad en las formas de distribución del conocimiento». Platoniq[2] presenta su

1. Los trabajos de este encuentro han sido recogidos en el libro *Educación expandida*, Publicaciones Zemos 98, Sevilla, 2012.
2. Colectivo barcelonés cuyas propuestas se pueden seguir en: <www.platoniq.net>.

propuesta de «Banco Común de Conocimientos» en la misma línea: «El objetivo fundamental del BCC es la creación de nuevos canales de transmisión de la información, es decir, de generación de conocimiento común que puede ser compartido por un grupo social».[3] La cultura digital renueva la vigencia de una vieja idea: el procomún, es decir, la idea de que los bienes pertenecen a todos. Esto, que en un tiempo valió para las aguas, los bosques, los bancos de pesca, etc., hoy se replantea en el campo del conocimiento, las ideas y los bienes culturales. Como explica Antonio Lafuente, la relación con el procomún no puede ser neutra, sino que es directamente resistente: «El procomún redime a los públicos de su condición de súbditos/consumidores y fragmenta la sociedad en comunidades resistentes a la realidad».[4] Las posibilidades que ofrece la cultural digital, más allá de la misma red, ponen en cuestión, por tanto, las formas de legitimación, transmisión y producción del saber: sus espacios institucionales, sus leyes de propiedad, sus dinámicas de consumo y sus definiciones disciplinares han sido desbordadas por prácticas que no las acatan ni como fuente de valor ni como pauta de reproducción. ¿Cómo dar consistencia y sostenibilidad a esas prácticas? ¿Cómo crear redes de apoyo mutuo entre las diversas comunidades de resistencia?

En segundo lugar, hay otro abanico de propuestas educativas que parten de la destrucción del lazo social y de los espacios de lo común en las metrópolis contemporáneas. En esta segunda línea, la educación apunta sobre todo a revitalizar la participación democrática o a la producción de un sentido comunitario en espacios territoriales concretos. Desde este punto de vista, la educación no puede ser reducida a un servicio ni a un producto. Es una práctica colectiva de implicación y de transformación de los espacios (urbanos, sociales, culturales, mentales…) en los que vivimos. Su neutralización por parte de las instituciones educativas y su mercantilización por parte del mercado académico no pueden hacernos olvidar que vivir es aprender a vivir colectivamente y que el sentido de este aprendizaje es el fruto de una reescritura permanente y conflictiva de los saberes y de los valores

3. <http://www.platoniq.net/>.
4. Del texto Laboratorio sin muros, que presenta el desarrollo del Laboratorio del procomún, en Medialab-Prado: <http://medialab-prado.es/article/laboratorio_sin_muros>.

que compartimos. El colectivo artístico catalán Sitesize apuesta en su «Quadern pedagògic» por «un compromiso de las prácticas creativas para incidir en la construcción de las metrópolis como experiencia común».[5] Inspirados en las propuestas pedagógicas libertarias, especialmente de F. Ferrer i Guàrdia y la Escuela Moderna (Barcelona 1907-1909), Sitesize defiende hoy «la opción pedagógica como vía unificadora y a la vez liberadora del fortalecimiento comunitario». Esta opción es la que apuesta, según Sitesize, por «una implicación en la creación de significados y saberes que se tiene que orientar hacia el rescate, la generación y la preservación de una nueva cultura popular desligada cada vez más de la manipulación y la aniquilación que impone la economía mediática y corporativa». Este planteamiento resitúa el valor de la creatividad artística, la producción cultural y la transmisión de conocimiento en sus contextos sociales y en relación con su capacidad para abrir espacios autónomos de crítica y de construcción de tejido social.

En tercer lugar, hay una línea de propuestas que parten del desplazamiento de la lucha de clases, en el capitalismo cognitivo, hacia la producción de conocimiento. Esta tercera línea presenta la autoformación como la organización de una subjetividad antagonista en el nuevo capitalismo. Así, la autoformación se sitúa como estrategia política en el corazón de la producción capitalista actual, basada en la producción de signos, valores y saberes. El conflicto se ha desplazado, en nuestras sociedades desarrolladas, de la fábrica a la universidad. Como explica el Manifiesto de Edufactory: «Así como la fábrica fue en otro tiempo el lugar paradigmático de la lucha entre trabajadores y capitalistas, hoy la universidad es el espacio clave del conflicto, en el que la propiedad del conocimiento, la reproducción de la fuerza de trabajo y la creación de estratificaciones sociales y culturales están en juego».[6] En este sentido, la universidad ya no es una institución de una clase social cerrada, garante de la cultura nacional. Es una universidad-metrópolis en la que entran en lucha las dinámicas más feroces del capitalismo cognitivo: mercantilización, planificación, precariedad. No son términos antagónicos, son las claves del sistema de domi-

5. Se puede descargar de la dirección: <www.sitesize.net>.
6. <http://www.edu-factory.org/wp/wp-content/uploads/2010/11/la_universidad_en_conflicto.pdf>.

nación actual. Frente a ello, como defienden estas posiciones, la autoformación es una línea de fuga de la dialéctica público-privado. Es una construcción de lo común y la forma de organización de los trabajadores cognitivos. Sandro Mezzadra, en la presentación de Uninomade, matiza esta idea de línea de fuga como «una interpretación no pacificada de la idea de éxodo».[7] El éxodo no se pone fuera: desocupa las instituciones para abrir las brechas del conflicto y rehacerlas desde el antagonismo, desde una subjetividad que pueda ser el nuevo motor de cambio y desde un conocimiento que no quiere ser alternativo sino de oposición. La autoformación como éxodo, por tanto, se mueve en «lugares de frontera» para apuntar mejor a lo común: «la autoformación no busca la universalidad sino la construcción de lo común». Este común, en el marco educativo, toma para estas propuestas el nombre concreto de «universidad global autónoma», que estaría compuesta no de una macroestructura sino de una multitud de prácticas.

En resumen, la educación como colaboración horizontal en red, como participación comunitaria y como autoorganización de la nueva clase trabajadora dibuja un campo de prácticas que dan un sentido nuevo a la relación entre educación y emancipación. Es un sentido que desplaza las coordenadas tradicionales de la educación emancipadora: no proyecta sino que tantea, no «forma» sino que experimenta, no se define por un horizonte final (el hombre y la mujer nuevos, ya completamente autónomos) sino que se inscribe, desplegando sus posibilidades, en la situación actual.

7. <http://uninomade.org/>.

Dar que pensar

En mayo de 1907, F. Ferrer i Guàrdia, procesado como instigador del atentado contra Alfonso XIII el día de su boda, escribía estas palabras desde la cárcel, en Madrid:

> Si la clase trabajadora se liberara del prejuicio religioso y conservara el de la propiedad, tal cual existe hoy; si los obreros creyeran cierta la profecía que afirma que siempre habrá pobres y ricos; si la enseñanza racionalista se limitara a difundir conocimientos higiénicos y científicos y preparase sólo buenos aprendices, buenos dependientes, buenos empleados y buenos trabajadores de todos los oficios, podríamos muy bien vivir entre ateos más o menos sanos y robustos, según el escaso alimento que suelen permitir los menguados salarios, pero no dejaríamos de hallarnos entre esclavos del capital (1 mayo 1907).

¿Somos nosotros estos esclavos ateos, sanos y robustos que Ferrer i Guàrdia entrevió hace ya más de un siglo? Y si lo somos, ¿podemos confiar de nuevo en que la educación, entendida no solamente como gestión de la instrucción pública sino como práctica radical de transmisión y de creación de los saberes, pueda tener en nosotros algún efecto emancipador?

La modernidad ilustrada hizo suyo el binomio educación-emancipación: la educación, en sí misma, era considerada una práctica de libertad, progreso, reforma social, igualdad, dignidad, revolución… Tanto en su versión liberal como en su versión revolucionaria, la educación ilustrada iba asociada a un ideal de autonomía, que tanto Kant como Rousseau ya en el siglo XVIII habían situado en el horizonte de

toda formación. Más allá de los ideales teóricos que van de la libertad del individuo hasta la revolución integral de la sociedad, nos resultará más significativo entender el sentido de la autonomía desde las prácticas pedagógicas concretas en que se encarnaba. Lo que estaba en la base de todos los proyectos educativos de la modernidad, incluida la «pedagogía del oprimido» de Paolo Freire ya en el siglo XX, era la práctica de aprender a escribir. Entender el ideal de autonomía desde la práctica de la alfabetización ofrece un punto de vista muy esclarecedor sobre el sentido de moderno de la emancipación. Aprender a escribir es aprender a dominar un código para rehacer el mundo. Michel de Certeau lo explica muy bien en *La invención de lo cotidiano*: la escritura no es una mera técnica ni un medio de traducción y representación del sentido, es el espacio mítico de la modernidad. Es decir, es un espacio de autonomía (la hoja en blanco) donde nos damos la capacidad de transformar o de influir sobre ese exterior (lo real) del que previamente nos hemos aislado. El sujeto moderno, el que asume su dignidad como tal, es el que «hace la historia fabricando lenguajes».[1] Espacio para la fabricación de lenguajes, el espacio de la escritura muestra su ambigüedad: instituye tanto el espacio del hacer capitalista y conquistador como el del hacer revolucionario. Es el espacio de la emancipación individual tanto como el de la emancipación colectiva, el del sujeto como página en blanco y el de la sociedad como página por borrar y escribir de nuevo. Parece claro que la historia de la modernidad es el triunfo del primer sentido sobre el segundo y que la escuela, como institucionalización de la educación, ha acabado siendo, en gran parte, la fábrica de los individuos productores-consumidores de la sociedad capitalista. Esto explica que en los años 60-70, con el cambio de perspectiva que supone el 68 dentro del pensamiento revolucionario, predominaran las críticas de signo antiautoritario y antidisciplinario a la institución escolar. Los situacionistas, Vaneigem, Foucault, Ivan Illich, Bourdieu, Chomsky y tantos otros son los nombres que dan testimonio de este agotamiento de la escuela como lugar de resistencia y de emancipación. Pura captura, aprender a escribir es aprender a reproducir la realidad y sus miserias. A este aprendi-

1. M. De Certeau, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Gallimard, París, 1990, p. 205.

zaje capturado se le llama hoy «adquisición de competencias»: la escritura como puro procedimentalismo vacío, herramienta ágil y sumisa para adaptarse a la realidad flexible del nuevo capitalismo.

El desafío para toda apuesta educativa crítica hoy es *dar(nos) que pensar*. Frente al ingente consumo de información, frente al adiestramiento en competencias y habilidades para el mercado, frente al formateo de las mentes de la esfera mediática, frente al consumo acrítico de ocio cultural, frente a todo ello, el gran desafío hoy es darnos el espacio y el tiempo para pensar. Lo importante es entender que dar(nos) que pensar no es promover una actitud contemplativa ni refugiarse en un nuevo intelectualismo. Todo lo contrario: es aprender a ser afectado, a transgredir la relación de indiferencia que nos conforma como consumidores-espectadores de lo real. Empezamos a pensar cuando aquello que sabemos (o no sabemos) afecta nuestra relación con las cosas, con el mundo, con los otros. Para ello hace falta valentía y la valentía se cultiva en la relación afectiva con otros. Ésta es la experiencia fundamental que puede cambiar hoy de raíz nuestra relación con el mundo y sus formas de dominación, cada vez más íntimas y subjetivas. Desde ahí, la educación vuelve a ser un desafío para las estructuras existentes y un terreno de experimentación.

El desplazamiento más importante respecto a la concepción ilustrada de la emancipación es que dar que pensar no es inaugurar una página en blanco. La autonomía, hoy, no remite a la unidad de la forma (el sujeto bien formado, la conciencia clara, la sociedad bien diseñada) ni a la idea de un nuevo comienzo. Tiene que ver, más bien, con el claroscuro de lo que está *entre nosotros*. Los nuevos espacios de aprendizaje ocupan los bordes de páginas demasiado saturadas para ser reescritas. ¿Qué puede ocurrir en esos bordes? ¿Hasta dónde pueden interferir y desequilibrar el mensaje del cuerpo central de la página?

Aprender: un mapa de tentativas

Los nuevos espacios de aprendizaje son la conquista de un campo de experimentación social y política, así como una forma de resistencia viva, directa y práctica al asedio de nuestras mentes, de nuestras vidas, de nuestras capacidades y potencialidades. Este asedio no es hoy el brazo de una fuerza oscura (la ignorancia, la superstición, la censura, etc.), es un dispositivo que pone todos nuestros saberes, conocimientos, recursos culturales, científicos y lingüísticos a funcionar contra sí mismos y contra su razón de ser. Este dispositivo tiene múltiples lógicas funcionando a la vez: la presión mercantil, la competitividad, la cultura del ocio, la hiperregulación institucional, la caducidad de las ideas, la precariedad de las relaciones… Frente a ello, ¿cuáles son las estrategias de estas resistencias y de estas conquistas? Por lo visto hasta hoy, son básicamente dos: el éxodo y la infiltración. Ponerse fuera o colarse, escapar o agrietar, construir nuevos espacios radicalmente independientes o contagiar los existentes. No es una disyuntiva excluyente. Las dos opciones pueden darse a la vez.

Es habitual que los pedagogos de la emancipación fueran fundadores de escuelas (como Ferrer i Guàrdia o John Dewey) o de métodos (como Jacotot, Freire o tantos otros)… Cada uno escribía su página en blanco para enseñar de cero a leer y escribir, a leer y a reescribir la realidad y rehacer, así, la sociedad desde su base. Lejos de estas prácticas fundadoras, dar que pensar en los bordes de la página actualmente ya saturada requiere de una práctica de confín cuya fuerza está en la multiplicidad de frentes y de tácticas.

Las prácticas de confín también corren peligros. Básicamente, tres: confinamiento, marginalización y neutralización. El primero, es

el peligro de caer en el confinamiento: la soledad de un profesor en el aula; la guetización de un grupo de aprendizaje encerrado en su propio lenguaje, en su autorreferencia; la incomunicabilidad de las experiencias… En las esquinas de la página, los lenguajes de cada propuesta de aprendizaje pueden caer en la tentación de escucharse demasiado a sí mismos y acabar encerrados en su burbuja de sentido. Esto es lo que ocurre muchas veces cuando se apela con demasiada insistencia a los movimientos sociales como horizonte de sentido de estas nuevas prácticas educativas. Entonces, los movimientos dejan de ser el sustrato vivo del aprendizaje para convertirse en el objeto de estudio y de discusión de sus propios programas formativos.

El segundo peligro, de marginalización, tiene lugar cuando estas propuestas educativas, por su propia condición extrema, son empujadas a cumplir una función en los extremos de la sociedad: por un lado, el entretenimiento de las élites culturales, insatisfechas con la oferta formativa disponible, y por otro, el cuidado asistencial de la población sobrante, aquella que fracasa escolarmente y no participa de los circuitos de ningún tipo de vida cultural. Desde los espacios de autoformación se está rozando continuamente estas dos caras de la marginalización. Cuando se organiza un programa de estudios exquisito y minoritario o seminarios sofisticados de circuito cerrado, ¿sabemos qué estamos haciendo? ¿Buscamos maneras de entretenernos, de encontrarnos y de reproducirnos entre nosotros o realmente estamos trabajando más allá de nuestros límites, exponiéndonos juntos a lo que aún no sabemos, a lo que aún no hemos llegado a ser? ¿Y qué esperamos de todo ello? En el otro extremo de estos márgenes, hay una cantidad creciente de colectivos, especialmente de colectivos artísticos, que están trabajando de manera comunitaria y participativa en espacios semi-abandonados de nuestra sociedad, ya sean barrios o grupos de personas. Aquí aparece otro problema: en este tipo de intervenciones, que generalmente se gestionan a través de proyectos aprobados y concedidos por la administración, ¿qué significa, como se dice a veces, «activar procesos de participación»? ¿No estaremos desempeñando una función terapéutica de bajo coste? Es decir, ¿no estaremos abriendo cauces de aparente participación democrática de la ciudadanía allí donde las instancias políticas ya no pueden llegar? ¿Qué juego conflictivo de expectativas se abre ahí?

Finalmente, el tercer peligro de estas prácticas de confín es la

neutralización. No tener instituciones propias, no ocupar sino los bordes de una página demasiado saturada, obliga a entrar en juegos de equilibrios muy precarios y muchas veces contraproducentes. Hoy la neutralización de una propuesta cultural o educativa no viene frontalmente por sus contenidos. Por lo general, nadie entra a discutir sobre contenidos a no ser que toquen ciertos elementos sensibles: género, raza, fascismo, terrorismo. La neutralización siempre se da por medio de las dinámicas, los procedimientos y la financiación. Lo importante, para cualquier propuesta, es diseñarse, comunicarse, financiarse, ejecutarse y evaluarse como proyecto. Esto hace que cualquier propuesta que quiera ir más allá de la espontaneidad y la gratuidad absoluta de todos sus esfuerzos, tenga que adoptar en algún momento esta forma. Boltanski y Chiapello analizaron de manera brillante, en su *El nuevo espíritu del capitalismo*, lo que era vivir en la «ciudad por proyectos».[1] Los años van pasando y la intensidad con la que nos penetra la ciudad por proyectos ha aumentado, aunque con la crisis empiece a mostrar sus grietas. Pero podríamos decir que la lógica del proyecto ha alcanzado los niveles de violencia simbólica que en otro tiempo habían adquirido las instituciones totales: fuera del proyecto, como clave de lectura de todo hacer, no hay nada.

Fuera de la lógica de los proyectos, Fernand Deligny, educador (entre muchas comillas) de delincuentes, autistas y otros imposibles tenía una palabra mejor: *tentativas*. Cada espacio educativo que abría, cada lugar de vida que conseguía sostener por un tiempo, era una tentativa. Ni un centro, ni un proyecto: una línea capaz de trazar un precario espacio de vida que quizá permitiría (o no) vivir a alguno o algunos de los que allí «caían». Mundos comunes precarios, tentativamente conectados. Frente a la lógica computable y reconocible del proyecto, la tentativa es dueña de su tiempo, de su ritmo, de su valor. O funciona o no funciona. Y sólo funciona mientras permita a quienes la habitan seguir aprendiendo, seguir respirando, seguir desplazándose, seguir tejiendo un mapa imprevisible de alianzas con otras tentativas.

La tentativa es quizá la mejor imagen para una práctica del confín como la que los nuevos espacios de aprendizaje pueden asumir

1. L. Boltanski, E. Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002.

hoy en nuestro contexto social, institucional, político y cultural. Dar que pensar es hoy la tentativa: no tiene garantías, está abierta a lo imprevisible. A la vez, es insistente y necesaria, como el aire que respiramos y que nos está empezando a faltar. Emplazar los nuevos espacios de aprendizaje en un mapa de tentativas no es una imagen romántica, sino un lugar en el que situar la confusión que provoca hoy la educación, tanto dentro como fuera de las instituciones académicas.

Es muy posible que no sepamos muy bien qué es educar, o qué puede llegar a ser. Pero sí sabemos a lo que no puede renunciar la educación: a encender el deseo de pensar, a abrir las puertas de este deseo a cualquiera y a asumir las consecuencias de este deseo compartido desde la igualdad. La idea de tentativa permite unir la fuerza de esta certeza a la fuerza de nuestra ignorancia, de nuestra relación con lo que no sabemos sobre nuestra propia capacidad de aprender. Los integrantes del Colectivo Situaciones (Argentina), junto con el Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) de Solano, recogen las siguientes palabras de su taller sobre *El maestro ignorante* de J. Rancière:

> Lo que nos vuelve ignorantes en una situación concreta de aprendizaje no es tanto la postura —si suspendemos o no nuestros saberes previos— frente a otro, sino el hecho de hacer emerger un no saber sobre la relación que existe (y puede existir) entre nosotros: una relación que, precisamente, ignora lo que debe ser y entonces se convierte en un acto de libertad.[2]

Desde ahí, la confusión se convierte en la apertura de un campo de experimentación y de aprendizaje continuo, abierto y a la vez dotado de convicción. Por lo que acabamos de decir, un mapa de tentativas no es un proyecto de educación alternativa, que se complace en su diferencia. No se contenta con ser el «plan B» de la educación oficial. Las tentativas parten de una doble práctica de infiltración y de fuga que no espera obtener su pequeño espacio de reconocimiento sino interrumpir y desbordar a la vez los centros de producción de conocimiento ideológicamente «precocinado». El mapa de tentativas puede crecer inesperadamente donde menos se lo espera, pero a la vez no dejará de pre-

2. Colectivo Situaciones, *El taller del maestro ignorante* (cuaderno) p. 18.

guntarse, en ningún momento, qué relación puede mantener con esos centros: el sistema escolar, la universidad, la industria cultural. Se trata de producir interferencias en el sistema desde sus bordes: no sólo para combatirlo, sino para abrir sus paredes de cristal al contagio con ideas que no encajan, con maneras de hacer que deshacen inercias y tabúes y con cuerpos capaces de transmitir el ritmo difícil de una vida no sumisa.

El combate del pensamiento

Encarnar la crítica dejándose comprometer no es una actitud que pueda ser libremente tomada y gestionada por un individuo éticamente consciente, sino que supone entrar en un combate en el que hay múltiples fuerzas implicadas. Encarnar la crítica no es tomar una posición predeterminada. Por eso, ya sea desde la apuesta por la desapropiación de la cultura, ya sea desde el mapa de tentativas de una educación que consista en dar(nos) que pensar, encarnar la crítica es siempre embarcarse en un combate del pensamiento. Un combate del pensamiento no es una mera guerra ideológica porque el combate del pensamiento es a la vez material y simbólico, ideológico y económico, espiritual y carnal. Atraviesa todos los planos en los que se despliega la vida como problema común.

Tal como se da hoy, el combate del pensamiento nos sitúa fuera del paradigma crítico moderno y de su confianza en la fuerza del pensamiento (luz contra sombra, razón contra dogma, autonomía contra heteronomía). Vivimos en una sociedad que, paradójicamente, promueve las ideas el libre pensamiento a la vez que desactiva todos sus efectos. Lo que hace unos años se bautizó como «el pensamiento único» sólo fue el espejismo consensual que ocultó, por un momento, un combate que no se ha resuelto. Kant, después de su famoso «atrévete a saber», añadía: «Razonad tanto como queráis, pero obedeced», era la consigna del despotismo ilustrado, en la que Kant separaba el ámbito de la obediencia del ámbito del razonar con un «pero», porque confiaba en la potencia inequívocamente emancipadora del pensamiento. Hoy la consigna del despotismo global y postmoderno sería: «Obedeced razonando tanto como queráis». Esto quiere decir que el despotis-

mo actual es una forma de movilización del pensamiento que lo convierte en una actividad que podríamos calificar de tendencialmente «colaboracionista».

Los mecanismos con los que se pone en práctica esta nueva forma de despotismo son básicamente tres. En primer lugar, los *dispositivos de estandarización*: procedimentalización (de la educación, de la gestión por proyectos, etc.), evaluación (de la escritura y las trayectorias de la investigación y de la creatividad), rentabilidad/productividad (en todos los ámbitos). En segundo lugar, los *mecanismos de expropiación* (de los saberes y de las prácticas), que van de la privatización directa hasta la burocratización, como forma de mediación y de distanciamiento de la propia actividad. Y finalmente, la *diversificación indiferente*: cada uno piensa diferente y esto es lo que nos hace indiferentes los unos respecto a los otros. La arbitrariedad se instala, así, en el juego de posiciones que ocupamos y la verdad se reduce a un conjunto de opciones personales, opiniones, estilos de vida, etc.

Frente a esta paradójica obediencia del pensamiento, no sirven ni la apelación del pensamiento crítico clásico al «despertar» (del sueño o la ignoracia como formas de la ausencia de pensamiento) ni la invocación de un pensar más auténtico y verdadero frente a sus formas adulteradas o manipuladas. Las dos opciones, la de la crítica clásica y la de la autenticidad, pasan por oponer pensar y no pensar, y por entender el pensamiento, en sí mismo, como una solución. Pero el pensamiento, por sí mismo, no promete nada. Es una apuesta absoluta y sin garantías que tiene que reinventarse en cada caso y en la cual nos lo jugamos todo. Concebir el pensamiento como un combate implica proponer un desplazamiento decisivo respecto a la tradición crítica y respecto a cualquier tentación de autenticidad: *asumir el pensamiento como problema y no como solución*.

El pensamiento como problema y no como solución, como procedimiento absoluto y sin garantías que pone en juego, de manera comprometedora, nuestra relación con un tiempo y con un mundo común: ésta es la cuestión de la filosofía desde sus inicios. Esto es lo que hace de la filosofía un acto de indisciplina radical. No se trata de que sea más o menos crítica o más o menos revolucionaria. La filosofía es un acto de indisciplina o no es. La filosofía no se resume en el contenido de su discurso, en su palabra convertida en pura teoría, sino que es un compromiso con la verdad que se tiene que verificar

en el cuerpo de quien la enuncia. En su cuerpo quiere decir: en su inscripción en el mundo, en su relación con los otros y con el propio tiempo. La filosofía es una línea de fuga, pero no un refugio; es solitaria, pero no autosuficiente; es irreductible pero no soberana. El filósofo no es un sabio separado del mundo, ni un director general que da órdenes desde su despacho. Su palabra es la expresión siempre inacabada de un compromiso desencajado respecto a las representaciones que dominan su propio tiempo. Escribe Merleau-Ponty: «Obedecer con los ojos cerrados es el principio del pánico y escoger contra lo que comprendemos, el principio del escepticismo. Hay que ser capaz de hacer un paso atrás para hacerse capaz de un verdadero compromiso, que siempre es un compromiso en la verdad».[1] Dejarse tocar, ser afectado por el efecto de verdad de nuestras palabras, tiene que ver con esta relación entre el paso atrás y el compromiso. Dejarse tocar no es entregarse sin condiciones, no es una afirmación sin reservas. Es un arte de la distancia capaz de encontrar la medida más justa de la proximidad.

El cuerpo del filósofo es, antes que nada, un cuerpo enamorado, aguijoneado por un deseo que lo lleva al encuentro de los otros. Frente a los tópicos del filósofo retirado del mundo, la filosofía nace contra el retiro del sabio y contra la distancia del sacerdote. Es un arte de calle que se practica caminando por las plazas, bebiendo y cenando con los amigos, participando de la vida de la ciudad sin dejarse encajar en ella. Sólo porque es una práctica de sociabilidad desencajada, es también necesariamente un ejercicio radical de soledad.

La filosofía es un uso de la palabra que afecta, así, la vida de quien la pronuncia y de quienes se tropiezan con ella. Por eso es un arte corruptor: corruptor de almas jóvenes, Sócrates tuvo que morir. «Quien ha pensado lo más hondo, ama lo más vivo», escribió Hölderlin refiriéndose al amor de Sócrates por el joven y atolondrado Alcibíades. Ese amor, corporal y erótico, no era una debilidad de hombre maduro. Era la máxima expresión de la fuerza de afectación del pensamiento. Se ha escrito mucho sobre el amor platónico y sus formas de sublimación, pero para poner en palabras los efectos de esta afectación del pensamiento y su dimensión primariamente corporal, nada

1. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 61.

mejor que escuchar las palabras del propio Alcibíades relatando los efectos que produce en él la presencia de Sócrates:

> … cada vez que alguien te escucha a ti o a otro pronunciando tus palabras, aunque el que hable sea muy mediocre, ya te escuche una mujer, un hombre o un muchacho, quedamos estupefactos y posesos. (…) Cuando lo escucho, mi corazón, mucho más que el de los agitados por el arrebato de los coribantes, salta y se me derraman lágrimas por obra de las palabras de éste. En cambio, al escuchar a Pericles y a otros buenos oradores, yo estimaba que hablaban bien, pero no me provocaban ninguna emoción semejante, ni mi alma se sentía alborotada ni se irritaba pensando que se hallaba en estado de esclavitud, mientras que por obra de este Marsias [músico con el que está comparando a Sócrates] muchas veces me he visto en un estado tal que me parecía que no podía seguir viviendo en las circunstancias en que estoy.[2]

Palpitaciones, lágrimas y emoción que son el estado físico de alguien que siente unos efectos únicos de la palabra sobre su propia vida: la revelación de su estado de esclavitud y la necesidad de vivir de otra manera. Estas manifestaciones físicas no son el éxtasis estético ante un buen orador, ni la conversión ante la fuerza de la palabra revelada. Son las convulsiones de un cuerpo expuesto a la necesidad de su propia emancipación, a través de las palabras y la presencia amada de otro. Pero sigue Alcibíades describiendo dos sentimientos más que siguen a éste: «me despreocupo de mí mismo y en cambio atiendo a los asuntos de los atenienses» y «he experimentado lo nadie creería que había en mí: el avergonzarme ante alguien»:[3] el compromiso con los demás y la vergüenza ante la tentación de huir de esa exigencia. Alcibíades, el joven atolondrado, sabe muy bien, porque lo ha sentido en su carne, cuál es el precio de este encuentro único. Termina su intervención con estas palabras:

> Así pues, yo, mordido por algo más doloroso [que una víbora] y en la parte que más dolorosa de las que uno puede ser mordido —pues ha sido en el corazón o en el alma, o como sea preciso llamarlo, donde he

2. Platón, *El Banquete*, 215d-216a.
3. Las dos citas en *El Banquete*, 216b.

> sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que son cosa más cruel que una víbora cuando se apoderan de un alma joven…[4]

Alcibíades ha sido mordido por las palabras de Sócrates y los efectos dolorosos han dejado su alma irreversiblemente alborotada. No hay marcha atrás. Alcibíades ya no puede vivir como vivía pero tampoco sabe cómo hacerlo. La mordida ha sido cruel. Sólo sabe que su vida, tal como era, no le vale y que se preocupa de cosas que antes no le preocupaban, cosas que tienen que ver con esos atenienses que en otro momento le resultaban indiferentes. Sócrates y Alcibíades son aquí los protagonistas de un amor que libera sin resolver nada, que hace sentir el deseo de emancipación en los latidos del propio corazón, sin tener recetas ni soluciones que cancelen ese deseo.

¿En qué consiste la fuerza de afectación de las palabras de Sócrates? ¿Por qué no son como las de cualquier otro buen orador? Son palabras que, apelando a una razón común, interpelan a cada vida concreta. A la filosofía no le valen las opiniones o los pensamientos privados. Lo había anunciado ya Heráclito: «Pero, siendo la razón común, viven los más como teniendo un pensamiento privado suyo».[5]

Lo que nos dice Alcibíades es que, si bien no todos podemos ser Sócrates, sí escondemos todos un cuerpo-filósofo que puede ser mordido por la víbora cruel. Basta con dejarnos morder, basta con que caigamos en la indecencia de dejarnos tocar, y el combate del pensamiento se desencadena. El cuerpo-filosófo es el que comete el acto de indisciplina de dejarse tocar por el deseo de razón común que resuena en nuestras palabras siempre inacabadas, siempre insuficientes, siempre parciales, siempre mortales. Es un cuerpo cruelmente afectado de deseo que lo único que sabe es que su vida ya no volverá a ser la misma, que ya no podrá soportar vivir en la esclavitud de la opinión privada. Sócrates, el corruptor…

4. *El Banquete*, 218a.
5. Heráclito, fragmento D-K 2, traducción de Agustín García Calvo.

Espectadores del mundo

El ejercicio de la crítica siempre ha estado relacionado con la mirada, con su libertad para cambiar de ángulo y dominar el juego de las distancias. Pero la mirada no es una atalaya a la que nos podemos subir a voluntad. Somos lo que miramos. Es lo que afirmó Plotino, aspirando a mirar el sol. Nuestra herencia griega, mediterránea, está en esta insistencia en aprender a mirar de otra manera, aunque sin dejar de ver. ¿Pero qué o quién mira en nosotros? ¿Nuestros ojos? ¿Nuestra mente? ¿Nuestro cuerpo? ¿Nuestras palabras? Dicen que Demócrito, en el siglo V a.C., se arrancó los ojos para ver mejor. La visión de un jardín, con todo su esplendor, le distraía y no le dejaba concentrarse en lo que realmente deseaba ver. Nuestros ojos, en el siglo XXI, están saturados de imágenes que superan las distracciones del jardín de Demócrito a una escala que él ni siquiera habría podido imaginar. ¿Nos arrancamos entonces, como él, los ojos? ¿Cómo hacerlo? Éstas son las cuestiones que plantean las posiciones filosóficas y artísticas que prolongan, en nuestra sociedad hipermediática, la crítica al ocularcentrismo que ya se inició, de alguna manera, a finales del siglo XIX. ¿Cómo sustraernos al imperio del ojo? ¿Cómo desarticular la jerarquía que ha puesto la visión en la cima de nuestros sentidos y la ha convertido en la matriz de nuestra concepción de la verdad? La crítica a la visión es, hoy, una reacción a la distancia, la pasividad y el aislamiento que dominan nuestras vidas en tanto que espectadores: espectadores de la historia, espectadores culturales, espectadores de nuestras propias vidas, espectadores, en definitiva, del mundo.

El ideal antiguo de la contemplación, como actividad más alta y más noble propuesta únicamente a aquellos que se atrevieran a

embarcarse en el camino de la sabiduría, organizaba la relación del hombre con la verdad entorno a una propuesta epistemológica de perfeccionamiento de la visión. Esta relación entre la visión y la verdad perdió su carácter de nobleza pero no su legitimidad con la ampliación de los métodos de observación a todas las prácticas científicas en la época moderna. Actualmente, podríamos decir que todos hemos sido incorporados a esta práctica de perfeccionamiento de la visión en tanto que espectadores del mundo. Como escribió G. Debord:

> El espectáculo es el heredero de toda la debilidad del proyecto filosófico occidental que fue una comprensión de la actividad dominada por las categorías de ver; de la misma manera, se funda en el despliegue incesante de la racionalidad técnica precisa que se deriva de este pensamiento. El espectáculo no realiza la filosofía, filosofiza la realidad. La vida concreta de todos es lo que se ha degradado en un universo especulativo.[1]

De filósofos a científicos y de científicos a espectadores: ¿por qué es ésta la historia de una degradación, según las palabras de Debord? Parece que la generalización del mirar, como relación privilegiada con el mundo, no ha conducido a un mejor reparto de la verdad sino a una entrega masiva al imperio de la mentira. Así lo atestigua el sentir general del pensamiento y de la crítica contemporáneas. «Vivimos en un espectáculo de ropas y de máscaras vacías»,[2] escribe John Berger. Y Julia Kristeva usa las siguientes palabras para calificar la cultura de la imagen: seducción, rapidez, brutalidad y ligereza.[3] Brutal y ligera, la cultura de la imagen nos entrega, volviendo a Berger, a «un juego en el que nadie juega y todos miran».[4] Para entender ese juego ya no nos sirve oponer simplemente el reino de la apariencia y el de la verdad, tal como hiciera Platón en su escena de la caverna, o como recogió la crítica moderna a la alienación, de Feuerbach a Debord. No vemos sombras, como en la caverna, ni un mero espectáculo. Vemos la reali-

1. G. Debord, *La société du spectacle*, Gallimard, París, 1992 [1967] p. 10.
2. J. Berger, *Algunos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible*, Árdora Express, Madrid, 2000, p. 36.
3. J. Kristeva, *L'avenir d'une révolte*, Calmann-Lévy, París, 1998.
4. J. Berger, *op. cit.*, p. 37.

dad misma del mundo, pero como algo que sólo podemos tener enfrente y a distancia de nuestra propia vida.

Hace ya décadas que Heidegger lanzó a la arena filosófica la idea de que el mundo se había convertido en la imagen de sí mismo: «Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen».[5] Con los nuevos dispositivos de captación de imágenes del planeta Tierra desde el exterior, esta idea se ha vuelto literal. Todos nacemos ya con la imagen de nuestro planeta implantada en nuestras retinas y en el sentido de la situación que ocupamos en el mundo. Éste ya no necesita ser imaginado. No es la idea de totalidad irrepresentable que Kant había tenido que dejar en limbo de lo regulativo. Es una imagen obvia e incuestionable. Sin embargo, el modo incuestionable en que la imagen del mundo nos domina no depende exclusivamente de la capacidad que ha desarrollado la modernidad de producir y difundir imágenes del planeta sino que tiene que ver, también, con otros dos fenómenos igualmente importantes: la eliminación de cualquier idea de trasmundo (divino) o de mundo otro (nacido de la revolución) y el triunfo de la globalización como configuración de la imagen del mundo. Los dos fenómenos se resumen en esta frase: «Sólo hay un mundo y está hecho a imagen del Capital».[6] O, dicho más radicalmente: la realidad se ha hecho una con el capitalismo.[7] El mundo del capitalismo globalizado, esté o no en crisis, agota hoy la totalidad de lo visible y proclama que no hay nada más que ver, que no hay nada escondido, que no hay otra imagen posible. Esto es lo que hay, nos dice.

Es una nueva forma de gestionar lo invisible: si en otras épocas lo invisible era patrimonio de las religiones, cuyos dogmas establecían de qué estaba «hecho» y quién establecía su ley, hoy el capitalismo global cancela toda invisibilidad, todo no-saber, en favor de su única verdad presente. El mundo, convertido en imagen, sintetiza esta verdad. Por eso deja de ser aquello que hay entre nosotros, aquello que hacemos y que transformamos colectivamente, para convertirse en

5. M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1996, p. 88.
6. Frédéric Neyrat, *Surexposés*, Lignes & Manifestes, París, 2004.
7. Santiago López Petit, *La movilización global*, Traficantes de sueños, Madrid, 2009.

algo que se nos ofrece pero sólo para ser mirado y acatado. Como escribe Susan Buck-Morss desarrollando la idea de Heidegger: «El mundo-imagen es la superficie de la globalización. Es nuestro mundo compartido. Empobrecida, oscura, superficial, esta imagen-superficie es toda nuestra experiencia compartida. No compartimos el mundo de otro modo».[8]

8. S. Buck-Morss, «Estudios visuales e imaginación global», en J. L. Brea, *Estudios visuales*, Akal, Madrid, 2005, p. 159.

Los ojos sacrificados

Podemos verlo todo sin ver nada. El mundo es la realidad que se nos ha puesto enfrente, ya sea a través de la pantalla, ya sea a través de las maneras que tenemos de narrarla, de analizarla y de no dejarnos afectar por ella. La crítica al imperio de la visión, que empieza a tomar relevancia a finales del siglo XIX, tiene como blanco principal el poder de abstracción, distanciador y exteriorizador, de la visión. Ésta, entronizada como matriz y garante de la verdad en la cultura occidental, tendría como principal atributo, según esta crítica, la capacidad de disponer la realidad de manera frontal y exterior al observador y someterla, así, a un proceso de objetivación y de estabilización que serían el punto de partida para su dominio, manipulación y control. La pregunta que debemos hacernos ante esta crítica es ¿por qué adjudicamos a la visión este poder distanciador, con todas las consecuencias que hemos descrito, cuando precisamente en la mirada humana reside la capacidad de sorprender, de engañar, de admirar, de devorar, de ruborizar, de penetrar, de avergonzar, de encender amores y odios, de confiar, de intuir, de comprometer y de alentar, entre tantas otras posibilidades?

El efecto distanciador de la visión no es, en realidad, un atributo de la visión misma, sino el resultado de su escisión y del consiguiente sacrificio de la mirada sensible. El camino filosófico que va de la caverna platónica a la dióptrica de Descartes acostumbra a ser presentada como la vía mayor que consagra la visión como el más noble y comprensivo de los sentidos. Pero esta interpretación es poco acertada porque no nos explica lo ocurrido: más que la declaración de un triunfo o de la hegemonía de la visión sobre los otros sentidos, lo que en-

contramos en los textos de Platón y Descartes es la narración de un conflicto entre los ojos de la carne y los ojos de la mente, entre la visión engañosa de lo sensible y la visión clara y distinta de las ideas. El problema compartido por Platón y por Descartes es, precisamente, el de cómo combatir y superar la inestabilidad, la vaguedad, las deficiencias y las distracciones de nuestros ojos inundados de realidad sensible. Para ello transfieren la verdadera capacidad de ver al alma o a la mente. Demócrito asumió la lección con extrema literalidad. Descartes intentó mitigar sus efectos devastadores inventando la glándula pineal como vehículo de comunicación entre los ojos sensibles y los del intelecto.

En definitiva, la hegemonía de la visión, tal como nos la ha legado la metafísica de la presencia, es el resultado de una disociación en la que el ver se aleja de lo sensible: tanto de la realidad sensible como de los ojos del cuerpo. La vista no es entonces el más noble y comprensivo de los sentidos. La entronización de la visión, como modelo de la verdad, es en realidad la negación o depreciación del sentido de la vista y de las virtudes de la mirada. El modelo ocularcéntrico que ha dominado la cultura occidental no separa la vista del resto de los sentidos y capacidades perceptivas humanas. Lo que hace en realidad es separar la visión misma de su dimensión sensible. Gracias a ello, los ojos se convierten en los agujeros de la verdadera facultad de ver y el mundo deja de ser un teatro de sombras y colores inestables para convertirse en el escenario de la presencia pura (la idea, la forma). En este proceso, también la luz pierde su dimensión sensible para convertirse en iluminación. A eso responde la dualidad latina de términos, *lux*/*lumen*, que tantos debates encendió a lo largo de la Edad Media y a la que Descartes aún daba vueltas sin llegar a resolver el orden de sus prioridades. ¿Qué relación hay entre la luz sensible y la luz de la intelección?

La metáfora de la luz que guía toda la tradición de la metafísica de la presencia, lo que Derrida llamó la «mitología blanca»,[1] es la que olvida la lección de Ícaro: que el sol no sólo ilumina, sino que de manera inseparable calienta. Así, la luz del sol no sólo ilumina las for-

1. J. Derrida, «La mitología blanca», en *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972.

mas. Con su calor enciende el mundo, toca los cuerpos de todos los seres vivos de los que puede ser fuente de vida o amenaza de destrucción. Como escribió en uno de sus caligramas el poeta catalán Salvat-Papasseit: «El sol ho encén tot, però no ho consum»,[2] reuniendo el doble sentido del verbo encender, como iluminar y como prender. El filósofo platónico, en cambio, en su ascenso hacia el sol, volvía con los ojos dañados por la intensidad de la luz, pero Platón no nos dice nada acerca del calor, del sudor, de las quemaduras de su piel. El espectador de la verdad no tiene cuerpo. De la misma manera, el espectador contemporáneo del mundo, recibe sus imágenes sin ser tocado por ellas, sin verse afectado por el encuentro con su verdad.

Lo curioso es que la crítica al imperio de lo visual que ha dominado gran parte del pensamiento contemporáneo perpetúa, criticándola, la concepción desencarnada de la visión. En continuación con la crítica nietzscheana a la representación y con los claroscuros que tiñen la cultura nacida de las nuevas formas de vida urbana del mundo industrializado, la filosofía del siglo XX es, en general, una expresión coral y a la vez disonante de desconfianza y de resistencia al poder del ojo, que se expresa desde dos nuevos territorios para el pensamiento: el cuerpo y el lenguaje. En el primer caso, asistimos a la reivindicación del cuerpo, como pluralidad ingobernable desde los parámetros formales de la civilización ocularcéntrica. De la caricia a la putrefacción, de Lévinas a Bataille, de Bergson al feminismo, *el cuerpo* se reivindica a través del tacto, el movimiento, la vulnerabilidad, lo visceral, lo abyecto y se manifiesta contra la civilización occidental, metafísica e ilustrada, basada en la transparencia inmaculada de la visión desencarnada. Esto es, contra el dominio patriarcal, contra el poder disciplinario, contra la sociedad de control, contra la reificación intersubjetiva, contra la lógica de la identidad. En el segundo caso, la filosofía se entrega al descubrimiento del lenguaje y de su multiplicidad irreductible, como verdadera cuna consciente e inconsciente del sentido. De Rorty a la hermenéutica, de Lacan a Althusser, del postestructuralismo al postmodernismo, de Blanchot a Derrida, *el lenguaje* ofrece un nuevo campo para la producción de sentidos nuevos, para la

2. «El sol lo enciende todo pero no lo consume», del poema Plànol, en el libro *Poemes en ondes hertzianes*.

guerra de los discursos, para la liberación de diferencias y de ideas hasta entonces impensadas. En definitiva, la filosofía contemporánea despliega un amplio combate contra el poder metafísico de la visión: el tacto contra la vista, el ano contra el ojo, la entraña contra la transparencia de la conciencia, la invisibilidad del sexo femenino contra la visibilidad del masculino, pero también la escritura contra la imagen, la narración contra representación, el sentido negado contra la palabra pública… Pero en el largo etcétera de este combate, el poder de la visión nunca pierde los atributos que le asignó la tradición metafísica y por ello es condenada. El cuerpo y el lenguaje, hoy cegados y descabezados, necesitan descubrir su necesaria alianza con los ojos sensibles, tan maltratados por el imperio visual occidental y dejar que los ojos se reimplanten en el cuerpo y asumir todas las consecuencias políticas, epistemológicas, vitales y artísticas de esta reconquista.

Mirar un mundo común

No son los ojos quienes encierran al espectador en la separación y la pasividad, sino las condiciones histórico-políticas que han configurado nuestra mirada desencarnada y focalizada sobre el mundo. Desde ahí, es acertada la defensa que hace J. Rancière[1] de la visión, a través de la defensa de la figura hoy tan denostada del espectador. Como él afirma, ni hablar ni actuar son mejores que ver. El espectador no puede ser condenado por relacionarse con lo que ocurre a través de sus ojos. Tampoco tiene sentido pretender ir en su rescate provocando su incorporación a una supuesta comunidad o su participación en un evento colectivo, como tantas veces ocurre hoy en el espacio público y en las prácticas artísticas. Pero Rancière resuelve el problema afirmando que ver es ya interpretar y que en la mirada hay ya entonces una actividad de la que no podemos controlar las consecuencias. Es una respuesta intemporal a una situación histórica y políticamente determinada que evita hacer una crítica de nuestras formas de mirar y de relacionarnos con lo que observamos. El espectador no necesita ser salvado, pero sí necesitamos conquistar juntos nuestros ojos para que éstos, en vez de ponernos el mundo enfrente, aprendan a ver el mundo que hay entre nosotros. Necesitamos encontrar modos de intervención que apunten a que nuestros ojos puedan escapar al foco que dirige y controla su mirada y aprendan a percibir todo aquello que cuestiona y escapa a las visibilidades consentidas. No se trata hoy de pensar

1. J. Rancière, *Le spectateur émancipé*, La Fabrique, París, 2008. Publicado en castellano es este libro.

cómo hacer participar (al espectador, al ciudadano, al niño…) sino de cómo implicarnos. La mirada involucrada ni es distante, ni está aislada en el consumo de su pasividad. ¿Cómo pensarla?

Esta pregunta abre muchas vías de pensamiento y de experimentación aún por transitar. El arquitecto finlandés J. Pallasmaa, en su libro *Los ojos de la piel*, apunta a la noción de *visión periférica* como base para repensar el papel de la visión en el mundo contemporáneo. Dice Pallasmaa: «La visión enfocada nos enfrenta con el mundo mientras que la periférica nos envuelve en la carne del mundo».[2] Y añade:

> Liberado del deseo implícito de control y de poder del ojo, quizá sea precisamente en la visión desenfocada de nuestro tiempo cuando el ojo será capaz de nuevo de abrir nuevos campos de visión y de pensamiento. La pérdida de foco ocasionada por la corriente de imágenes puede emancipar al ojo de su dominio patriarcal y dar lugar a una mirada participativa y empática.[3]

La visión periférica no es una visión de conjunto. No es la visión panorámica. No sintetiza ni sobrevuela. Todo lo contrario: es la capacidad que tiene el ojo sensible para inscribir lo que ve en un campo de visión que excede el objetivo focalizado. Fue descubierta como propiedad de la retina a finales del siglo XIX y lo que señaló fue precisamente la heterogeneidad de sensibilidades que componen la visión humana. El ojo sensible ni aísla ni totaliza. No va del todo a la parte o de la parte al todo. Lo que hace es relacionar lo enfocado con lo no enfocado, lo nítido con lo vago, lo visible con lo invisible. Y lo hace en movimiento, en un mundo que no está nunca del todo enfrente sino que le rodea. La visión periférica es la de un ojo involucrado: involucrado en el cuerpo de quien mira e involucrado en el mundo en el que se mueve. ¿Qué consecuencias tiene replantear nuestra condición de espectadores del mundo desde ahí?

La visión periférica rompe el cerco de inmunidad del espectador contemporáneo, la distancia y el aislamiento que lo protegen y que a la vez garantizan su control. En la periferia del ojo está nuestra exposición al mundo: nuestra vulnerabilidad y nuestra implicación. La vul-

2. J. Pallasmaa, *Los ojos de la piel*, Gustavo Gili, Barcelona, 2006, p. 10.
3. J. Pallasmaa, *op. cit.*, p. 34-35.

nerabilidad es nuestra capacidad de ser afectados; la implicación es la condición de toda posibilidad de intervención. En la visión periférica está, pues, la posibilidad de tocar y ser tocados por el mundo.

Como dice Merleau-Ponty en sus textos sobre lo visible y lo invisible, «el que ve no puede poseer lo visible si él mismo no está poseído por ello».[4] Quebrado el cerco de inmunidad, los ojos del cuerpo penetran el mundo porque a la vez son penetrados por él: en la periferia aparece lo que no hemos decidido ver o desaparece aquello que perseguimos infructuosamente con el foco de la mirada. La periferia excede nuestra voluntad de visión y de comprensión, a la vez que les da sentido porque las inscribe en un tejido de relaciones. En la periferia, saber y no-saber, nitidez y desenfoque, presencia y ausencia, luz y opacidad, imagen y tiempo, vidente y visible se dan la mano, se entrelazan como las dos manos de mi cuerpo cuando se tocan entre sí, según la famosa imagen de Merleau-Ponty. Así, en la periferia, la distancia no es contraria a la proximidad. Se implican mutuamente. «Por la misma razón, estoy en el corazón de lo visible y a la vez lejos: esta razón es que es espeso y, por eso mismo, destinado a ser visto por un cuerpo.»[5]

La visión periférica es la visión del cuerpo vulnerable, liberado de la paranoia del control y de la inmunidad que aíslan habitualmente al espectador del mundo contemporáneo. Para la visión capturada en la distancia y en la exigencia de focalización, todo no-saber es percibido como una amenaza, como algo que aún no ha sido puesto bajo control. Para la visión periférica, el no-saber es en cambio el indicio de lo que está por hacer y de la necesidad de percibir el mundo con los otros. No podemos verlo todo, aunque el mundo-imagen del capitalismo actual pretenda imponernos una idea de la totalidad que nos sitúe en él como una red de individuos-marca. Toda visión incorpora una sombra, toda frontalidad implica una espalda que sólo otro podrá ver. Toda presencia implica un recorrido que ha dejado otras visiones atrás, mientras que otras que no llegarán a ser nunca vistas. Toda situación presente implica, por tanto, pliegues, nudos, márgenes y articulaciones que ningún análisis focalizado podrá retener. En ellos se

4. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964, p. 177.
5. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 178.

juega la posibilidad de aprender a ver el mundo que hay entre nosotros.

Un mundo común no es una comunidad transparente, no implica la fusión del espectador en una colectividad de presencias sin sombra. Hay mundo común donde aquello que yo no puedo ver involucra la presencia de otro al que no puedo poseer. Entre nosotros, el mundo está poblado de cosas, deseos, historias, palabras irreconciliables que no obstaculizan sino que garantizan nuestro encuentro. Un mundo común es un tablero de juego lleno de obstáculos en el que, paradójicamente, sí podemos cruzar la mirada. Pero para ello no necesitamos estar frente a frente. Sólo necesitamos perseguir los ángulos ciegos en los que encontraremos el rastro de lo que alguien ha dejado por hacer y precisa de nuestra atención. La visión periférica libera a la atención del foco que la mantiene en el régimen de aislamiento que captura, hoy, nuestra mirada sobre el mundo. Sólo desde la visión periférica podemos dar la vuelta a la declaración que recogíamos de W. James y decir: mi experiencia es aquello que necesita de mi atención, que precisa ser atendido. «El mundo es digno de atención», escribió R. Walser en *Los hermanos Tanner*. La visión periférica nos devuelve el mundo sin exigir, para ello, que nos arranquemos los ojos. Para una crítica encarnada, la piel de nuestros ojos es la alianza más frágil y más radical.

TERCERA PARTE
DIMENSIÓN COMÚN

Ser-con

Poder decir nosotros, hoy, exige reaprender a ver la realidad desde la implicación en un mundo común. Esto no significa proyectarse en un ideal o en un deseo abstracto de reunión de la humanidad consigo misma. Todo lo contrario. Significa dar un paso atrás respecto a la distancia que nos mantiene como yoes espectadores-consumidores del mundo y hundirnos en la materialidad concreta de las condiciones actuales de lo vivible y lo invivible.

La autosuficiencia es una ficción que ya no se sostiene: la trama que dibujan nuestros cuerpos es densa, apretada, interdependiente y se siente amenazada. Por eso se vuelve cada vez más mortífera. No sólo la sobreviviencia del grupo sino el dibujo de los contornos de una vida vivible es hoy un problema común. Esta certeza desplaza los parámetros más básicos del pensamiento crítico y de la tradición revolucionaria. En primer lugar, porque no permite situar la mirada crítica en la distancia (de la conciencia observadora) sino en la exigencia de una proximidad justa (del cuerpo involucrado). En segundo lugar, porque la idea de transformación no apunta solamente al milagro de la ruptura con lo que hay (corte histórico, interrupción de la normalidad, etc.), sino que plantea el problema de la duración, la continuidad de un *poder hacer* colectivo y tentativo que se reapropie de nuestras capacidades y de nuestras posibilidades de vida. Cambiar el mundo no es cambiar *de* mundo. Cambiar la vida no es pensar que la verdadera vida está en otra parte, que es siempre *otra*. No hay otro mundo ni otra vida. Sólo ésta. La mía. Sin curación ni salvación. En un solo mundo que es nuestra dimensión común.

El problema del nosotros no es, por tanto, el problema de un

quién irresoluble, sino la cuestión del vivir juntos. El error de la modernidad occidental es haber pensado que esta cuestión tiene *una* solución (técnica, política, espiritual…) y que está en nuestra manos, aquí, ahora, en la tierra, aunque sea en un futuro indefinido. No, no la tiene. Como tal, no tiene solución. Pero no por ello deja de ser nuestro problema ni deja de exigirnos menos respuestas. O mejor dicho: porque no tiene una solución, porque la vida colectiva siempre es un infierno, vivir juntos es nuestro principal problema, la dimensión común de todos nuestros problemas particulares. Lejos de toda estética del desastre y del fracaso, liberar un problema de la necesidad de pensarlo desde su solución es poder situarse en él, partir de él, aprender a respirar desde sus desafíos. Aprender a respirar, aunque sea en el aire cargado de esta realidad. Se aprende a respirar respirando, como se aprende a reír riendo, a amar amando, o a nadar nadando. De la misma manera, se aprenden las dimensiones de este mundo común palpándolas, recorriéndolas, viviéndolas, rozándose con ellas, aprendiendo a *aprehender* sus medidas sin imponerles una unidad de medida.

Palpar las articulaciones que nos con-figuran es hacer pensable, en sí mismo, ese con-, ese ser-con, que es a la vez el indicio de un lugar, de una materia, de una continuidad y de un horizonte. Lo que no implica, como sostienen algunas de las posiciones políticas y filosóficas más relevantes actualmente, es la necesidad de una nueva idea de comunidad. La idea de comunidad, incluso la más negativa y vacía de toda positividad, arrastra consigo el anhelo y la nostalgia de la presencia plena, de la fusión o de la comunión en un tiempo sin tiempo, en un espacio transparente. El pensamiento de la comunidad es la última de expresión de la utopía planetaria, de la aspiración a la idea de una humanidad finalmente reunida consigo misma. Deshacernos de esta idea pasa por atreverse al aprendizaje más difícil: *aprender el anonimato*. La vida común es anónima. No lo es cada uno de nosotros en su singularidad. No lo es cada vida, cada gesto, cada expresión. Pero sí la vida en común. Es de todos y de nadie. Inapropiable, inidentificable, inasignable. Sin nombre, sin firma, sin password, pero con todos los rostros, con los trazos de cada existencia. El anonimato es la condición ontológica de nuestra continuidad: de unos respecto a otros y de la humanidad respecto al resto de los seres vivos y de las cosas que pueblan el mundo. La filosofía y la creación contemporáneas, agotadas de filosofía del sujeto, han dedicado mucha atención a la dimen-

sión impersonal y anónima de la subjetividad. Hay que explorar y llevar más allá estas pistas: en la experiencia del anonimato encontraremos una ontología de la continuidad y del inacabamiento que nos brindará la inmediatez de la riqueza de un mundo interrelacionado.

Para adentrarnos en esta cuestión es interesante retomar y profundizar la lectura de Merleau-Ponty y su constante interlocución con Sartre y con Heidegger. En 1927, en *Ser y tiempo*, Heidegger aventura la idea, casi antimoderna y muy poco occidental, de que el ser-con-otros (Mitsein) es una estructura fundamental de la existencia, es decir, que no es algo derivado, segundo respecto a una existencia individual, que no hay un yo previo al ser CON los otros. Puesto que existir es estar abierto al mundo, ya estamos siempre en relación con los otros, estamos ya en un cierto nosotros que es anterior a nuestra relación personal de tú a tú, de uno con el otro. Quince años más tarde, en *El ser y la nada*, Sartre rebate esta propuesta heideggeriana porque la considera una «afirmación sin fundamento», una idea «abstracta» que no nos sirve para explicar la relación concreta entre las conciencias. En lo concreto, para Sartre, toda relación con otro es personal y las personas, en cualquier relación, son primordialmente un yo y un tú. Todo ser-con-otro debe presuponer, por tanto, un ser-para-otro, un momento de exterioridad, conflicto, encuentro y reconocimiento. Toda experiencia del nosotros es así una impresión subjetiva, psicológica y provisional de la conciencia particular en su relación de confrontación con otro. El intento heideggeriano de pasar de la lucha al equipo es un intento infructuoso de superar la confrontación yo-tú, la lucha de conciencias como esquema básico de la intersubjetividad. «La esencia de las relaciones entre conciencias no es el ser-con sino el conflicto»,[1] afirma Sartre.

> No pretendemos poner en duda la experiencia del nosotros. Nos hemos limitado a mostrar que esta experiencia no puede ser el fundamento de nuestra conciencia del otro. Está claro, en efecto, que no puede constituir una estructura ontológica de la realidad humana; hemos demostrado que la existencia del para-sí en medio de otros es, en su origen, un hecho metafísico y contingente. Además, está claro que el nosotros no

1. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1943, p. 481.

> es una conciencia intersubjetiva ni un ser nuevo que supere y englobe sus partes como un todo sintético, a la manera de la conciencia colectiva de los sociólogos. El nosotros es experimentado por una conciencia particular.[2]

La argumentación de Sartre en contra del *Mitsein* heideggeriano se basa en su carácter abstracto, en su incapacidad para explicar la relación entre conciencias. En lo concreto, toda relación con otro es personal y las personas, en cualquier relación, son primordialmente un yo y un tú.

Tres años más tarde, Merleau-Ponty, en *Fenomenología de la percepción*, se incorpora a esta discusión con la pregunta «¿cómo poner el yo en plural?». Se propone retomar la afirmación sin fundamento de Heidegger para enraizarla en la concreción del mundo humano. Para hacerlo, tendrá que romper el círculo vicioso que impone la lógica de la persona. Merleau-Ponty no intenta sumar yoes ni abstrae su relación: lo que hace es abrir el yo a su existencia impersonal. Para ello, no se trata de borrar la singularidad de cada existencia sino de abrirla a su propio anonimato. Porque estamos abiertos al mundo, es decir implicados en él, siempre hay algo en nosotros que no es del todo nuestro, que no cabe en nuestro yo. Lo anónimo, lo que no tiene titular, lo que no es atribuible a este individuo o a aquél, a esta conciencia o a aquella, es una dimensión fundamental de nuestra existencia en tanto que ésta está inscrita en un cuerpo y en un mundo.

Merleau-Ponty rastrea las huellas de este anonimato en las cosas, donde encuentra rastros del otro, de una actividad de la que también yo participo: en los cuerpos, siempre entrelazados en su aparente distancia; en la historia, no como ley sino como acumulación de sentido de la que participamos y que pide ser siempre retomada. Merleau-Ponty encuentra el anonimato en un mundo poblado de sentidos, de cuerpos, de gestos, de relaciones… en un mundo común, que no es de nadie sino en el que estamos todos, también las cosas, implicados. En esta dimensión tan concreta de la vida colectiva hay un nosotros que precede a la separación de las conciencias. Un nosotros que ya no es sólo personal, o que es personal sólo de manera local e intermiten-

2. J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 465.

te. Un nosotros que ni siquiera es sólo humano, sino que incorpora el conjunto de lo sensible.

Este anonimato no supone la pérdida del rostro. Lo que se pierde, incorporándolo como una dimensión de la existencia, es la soledad del cara a cara. Lo que se gana es un mundo poblado de sentidos acumulados, una visión del ser inagotablemente expresivo y secretamente articulado. El anonimato, como inacabamiento, no es entonces déficit sino potencia, no es indefinición sino campo de relaciones, no es insignificancia sino expresividad social. «Tengo un mundo como individuo inacabado a través de mi cuerpo como potencia de este mundo».[3] El anonimato no es disolución sino coimplicación, «complicación», podríamos también decir. Esta coimplicación es el nosotros. Ahí puede sostenerse la autonomía de un nosotros, de un ser-con, que no es segundo ni derivado de una relación personal entre un yo y un tú sino que es la dimensión fundamental de la vida humana como actividad anónima de creación y transformación del mundo.

3. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 402.

La comunidad en el vacío

La posición que adopta Merleau-Ponty entre los años 40 hasta su prematura muerte en el 61 es especialmente interesante porque permite cuestionar, entre otras cosas, la lectura que algunos autores posteriores ha hecho de la idea heideggeriana del ser-con y que goza actualmente de gran repercusión. Nos referimos a la lectura que han desarrollado, de manera a veces paralela, a veces coincidente, Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito y otros y que se apoya, en parte, en el legado de Georges Bataille y Maurice Blanchot. Para este conjunto de autores, el con- de la existencia compartida señala un *entre* vacío, el lugar de una imposibilidad en la que se va a querer pensar la comunidad, entendida como la co-presencia inagotable de unos con otros en nuestra radical finitud. En esta elaboración «en común» de la idea de comunidad sobre el trasfondo del ser-con heideggeriano, la cuestión de lo impersonal será la clave para poder pensar el con- de la existencia.

Blanchot propone, en *El diálogo inconcluso*, una relación que él llama de tercer género en la que el uno y el otro pierden su carácter personal y subjetivo para experimentar la impersonalidad o la neutralidad de la alteridad radical. Es una relación que rompe el campo lógico y lingüístico del diálogo entre sujetos, de su encuentro, unidad o superación. «Ésta sería la relación de hombre a hombre cuando ya no hay entre ellos la propuesta de un Dios, ni la mediación de un mundo, ni la consistencia de una naturaleza».[1] Es una relación pensada desde

1. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, París, 1969, p. 97.

una separación que no remite a ninguna unidad pensable: uno y otro en el abismo, en el vértigo, en la interrupción que escapa a toda medida. Blanchot continúa: «Lo que habría entre el hombre y el hombre, si no hubiera nada más que el intervalo representado por la palabra "entre", vacío tan vacío que no se confunde con la pura nada, sería una separación infinita, dándose como relación en esa exigencia que es la palabra».[2] J.L. Nancy, en su libro *Ser singular plural*, refuerza esta concepción del *entre*:

> Todo pasa entonces entre nosotros: este entre, como su nombre indica, no tiene consistencia propia, ni continuidad. No conduce de una a otro, no sirve de tejido, ni de cimiento ni de puente. Quizá ni siquiera sea exacto hablar de vínculo al respecto: ni está ligado ni desligado sino por debajo de ambos (…) Todo ser toca a cualquier otro, pero la ley del tacto es la separación.[3]

Dicho de otro modo: uno y otro, pero nada del uno en el otro. Pura coexistencia en la separación. Ahí aparece el sentido, el sentido desnudo de nosotros, el con- como pluralidad original del ser. Ahí, para Blanchot, irrumpe la exigencia de la palabra.

Blanchot, a partir de los años 50, da una traducción política a su teoría de lo neutro, hasta el punto de que hace de la impersonalidad, de la cancelación programática del propio nombre, el contenido del acto político. Lo vimos en la primera parte cuando analizábamos el carácter excepcional de la política: el exponente de esta política es, evidentemente, Mayo del 68, al que Blanchot dedica unas breves e intensas páginas en *La comunidad inconfesable*. Mayo del 68 es descrito como «un encuentro feliz, como una fiesta que subvertía las formas sociales admitidas o esperadas».[4] Pudo «afirmar la comunicación explosiva, la apertura que permitía a cada uno, sin distinción de clase, de edad, de sexo o de cultura, congeniar con el primer llegado como con alguien ya amado, precisamente porque era el familiar-desconocido».[5] Mayo del 68 dejó que se manifestara «una posibilidad

2. *Ibid.*
3. J. L. Nancy, *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006, p. 21.
4. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, París, 1983, p. 52.
5. *Ibid.*

de estar juntos que daba a todos el derecho a la igualdad en la fraternidad a través de la libertad de palabra que ejercía cada uno».[6] Y después de analizar esta palabra como primacía del decir sobre lo dicho añade:

> Presencia inocente, «presencia común» (René Char) que ignora sus límites, política por el rechazo de no excluir nada y la conciencia de ser, como tal, el inmediato-universal, con lo imposible como único desafío pero sin voluntades políticas determinadas y, así, a merced de cualquier sobresalto de las instituciones formales contra las que nos prohibíamos reaccionar.[7]

Esta presencia inocente, esta presencia común, no es la presencia del pueblo sino la de una comunidad milagrosa que Blanchot describe así:

> Creo que hubo entonces una forma de comunidad diferente de aquella que habíamos creído poder definir, uno de los momentos en que comunismo y comunidad se encuentran y aceptan ignorar que se han realizado ya perdiéndose. No hay que durar, no hay que participar en ninguna duración. Eso fue comprendido ese día excepcional: nadie tuvo que dar una orden de dispersión. Nos separamos por la misma necesidad que había reunido lo innombrable.[8]

La comunidad de la presencia común, la posibilidad de estar juntos que, como analizábamos ya en la primera parte del libro, se abre un día excepcional y no tiene que durar. La comunidad es un éxtasis, un momento de exposición «sin objeto ni porqué», «sin proyecto» y sin continuidad. Es la apertura de ese «entre» abismal en que el sujeto es arrancado de su soledad, de los límites de su vida personal, de su relación dialógica, consensual y habitual con el otro.

Para Nancy y para Esposito esta co-presencia que define la comunidad no sería tanto un momento de interrupción de las coordenadas normales de existencia como su origen negado. No se trata, evidentemente, de un origen histórico sino de un sentido original. Para Esposito, en concreto, el sentido original, el anverso de la negatividad

6. *Ibid.*
7. *Op. cit.*, p. 54.
8. *Op. cit.*, p. 56.

que comporta el paradigma inmunitario como lógica de la formación y evolución de las sociedades modernas es la «communitas», la comunidad entendida como relación de exposición entorno al lugar vacío de un don (munus) que se comparte. Para Nancy, por su parte, el con- de la coexistencia entre singularidades es el sentido olvidado del ser y, por tanto, el olvido en el que se asienta la sociedad capitalista contemporánea.

En uno y otro sentido, la comunidad, pensada desde ese entre vacío que se abre interrumpiendo la normalidad del mundo, está ligada a la vez a una exigencia y a una imposibilidad. Es una llamada a «estar-juntos» que sólo se realiza perdiéndose. Leíamos cómo Blanchot parte del carácter extremo de una relación hombre a hombre en la que no hay la mediación de Dios, ni de la naturaleza ni del mundo. El nosotros impersonal y la comunidad abismal que le corresponde carecen de mundo, de alguna manera interrumpiéndolo lo dejan atrás. La comunidad que se abre exponiéndose en el «entre» es, para estos autores, una comunidad de la palabra en el vacío.

¿Qué queda entonces en el lugar de la acción política? Sólo queda la exposición, el éxtasis por el cual el individuo se inclina fuera de sí. Es una experiencia de los límites, entendidos como los bordes de mi finitud, allí donde ésta, ya sea en los extremos del nacimiento o de la muerte, queda expuesta a los demás. Exponerse no es una acción. Si así fuera, seguiría remitiendo a una filosofía del sujeto, capaz de decidir y de definirse según su voluntad. El éxtasis «es lo que le ocurre a la singularidad», escribe Nancy.[9] Giorgio Agamben retoma el mismo hilo de pensamiento en *La comunidad que viene*: el «cualsea» es «el suceso de un afuera»,[10] una experiencia del límite, un don que la singularidad recoge de las manos vacías de la humanidad. La presencia de este don que pone al individuo fuera de sí y lo obliga ante el otro, del don como obligación que se contrae con el otro, es el rastro que Roberto Esposito detecta en la etimología misma de la palabra «comunidad»: *munus*, el don que estamos obligados a retribuir, es lo que articula el espacio vacío de la comunidad. Ésta sería, por tanto, «el conjunto de personas a las que une, no una propiedad sino justamente

9. J. L. Nancy, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, p. 21.
10. G. Agamben, *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia, p. 53.

un deber o una deuda».[11] Como añade más adelante: «No es lo propio sino lo impropio —o más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza a lo común».[12] Blanchot dice algo similar: «la extrañeza de lo que no podría ser común es lo que funda esta comunidad, eternamente provisoria y siempre ya desertada».[13] La comunidad aparece allí donde el individuo es puesto fuera de sí, en sus límites. La experiencia comunitaria de los límites se ha convertido para este conjunto de autores en la experiencia necesariamente compartida de la finitud. No podemos extendernos en todas las implicaciones de estas tesis ni en todas las relaciones internas entre las diversas propuestas que se entretejen en este grupo de pensadores. Pero es importante seguir el hilo de este desplazamiento para valorar sus consecuencias políticas. Exponerse, estar fuera de sí, es en último término exponerse a la muerte del otro, al otro en su alteridad irreductible.

Curiosamente los párrafos de Blanchot sobre Mayo del 68 están situados en la segunda parte de *La comunidad inconfesable*, titulada precisamente «La comunidad de los amantes». Los acontecimientos del Mayo francés son releídos, por tanto, desde ese escenario de amor y de muerte. Escribe Blanchot que los amantes son comunidad porque no tienen otra razón de existir que exponerse enteramente uno al otro, para que aparezca su común soledad. Por eso puede añadir: «La comunidad de los amantes (…) tiene como fin esencial destruir la sociedad».[14]

11. R. Esposito, *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, p. 29.
12. R. Esposito, *op. cit.*, p. 31.
13. *La communauté inavouable*, p. 89.
14. *La communauté inavouable*, p. 80.

El falso problema de la intersubjetividad

Lo que muestran las filosofías de la comunidad, en su incapacidad para resolver la paradoja de la proximidad y la distancia, de la unión y de la separación, es que la intersubjetividad, como común presencia de las conciencias, es un problema filosófico que nos obliga a pensar en falso. Merleau-Ponty había acertado en no pretender ofrecer una solución más a las aporías de la intersubjetividad, al mostrar que esa escena es precisamente el origen ficticio de todas las dificultades y de todas las frustrantes nociones de comunidad que se derivan de ella. El camino es desmontar la escena misma como prejuicio que no nos deja pensar, como la cárcel que nos impide explorar las verdaderas articulaciones del *entre*.

En un ensayo titulado «El filósofo y su sombra», dedicado a Husserl, Merleau-Ponty presenta a su maestro como un buceador que, zambulléndose en el pozo de su conciencia, sale a mar abierto y descubre el mundo. «Redescubre la identidad del «entrar en sí» y «salir de sí» que para Hegel definía el absoluto»[1] pero en ese movimiento de entrada y de salida no emerge el punto de vista de la totalidad autotransparente sino el de un horizonte inacabado, con sombras y opacidades. El mar abierto de Husserl es el mundo de la vida. La filosofía de la conciencia apunta así, más allá de sí misma, a una rehabilitación ontológica del ser sensible. Pero Merleau-Ponty nos avisa: este camino es el impensado de Husserl, la sombra que proyectan las luces de lo que efectivamente pensó. Recorrer los márgenes e indicios de esta

1. «Le philosophe et son ombre», *Signes*, Gallimard, París, 1960, p. 263.

sombra, de este impensado, es lo que Merleau-Ponty se propone. Llevar hasta sus últimas consecuencias esta filosofía que en vez de sobrevolar el mundo se zambulle en él para encontrar su secreto: «El secreto del mundo que buscamos tiene que estar contenido en mi contacto con él».[2]

Pensar desde ahí pone en marcha un pensamiento que hace de la fenomenología la puerta de entrada a una ontología del ser sensible, expresivo y común. Una filosofía de la inmanencia, una filosofía de la promiscuidad.[3] En todo caso, una filosofía que lleva la fenomenología del Yo y de la conciencia a su propia imposibilidad. Merleau-Ponty puede dar el vuelco a la filosofía de la conciencia y encaminarse hacia otra relación con la verdad porque pone en la raíz del pensamiento filosófico la experiencia del nosotros. Su zambullida, a diferencia de la de Husserl, no se da desde la conciencia de un Yo singular, sino en el campo de relaciones de un Yo puesto en plural.

> Nuestra relación con lo verdadero pasa por los otros. O bien vamos a lo verdadero con ellos, o no es hacia lo verdadero donde vamos. Pero el colmo de la dificultad es que, así como la verdad no es ningún ídolo, los otros tampoco son dioses. No hay verdad sin ellos, pero no basta estar con ellos para alcanzar la verdad.[4]

La decisiva intervención de Merleau-Ponty en el problema filosófico de la intersubjetividad es desbordar y anular su esquema básico, que es la relación basada en la idea de alteridad. El esquema de *Ego-Alter Ego* plantea el problema de la alteridad desde la separación (desde el frente a frente) y, por tanto, como un problema de acceso al otro. Por eso está asociado a la cuestión del solipsismo, tanto moral como epistemológico, y al problema del reconocimiento. La intersubjetividad es un problema típicamente moderno, propio de una filosofía que ya ha hecho del sujeto y de su conciencia el pilar central y soberano de la metafísica. Y las filosofías de la existencia lo reciben a través de dos planteamientos básicos: en el siglo XIX, a través del modelo hegeliano

2. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964, p. 53.
3. F. Dastur, «Merleau-Ponty et la pensée du dedans», en M. Richir y E. Tassin (eds.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992.
4. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, París, 1953, p. 37.

de la lucha entre conciencias y en el siglo XX, a través de las paradojas husserlianas sobre el acoplamiento trascendental y la comunidad fenomenológica. Que la subjetividad es intersubjetiva es pensado, en el primer caso, desde un modelo dialéctico en el que la negatividad de la relación entre las conciencias apunta, a través de la lucha, la dominación y el reconocimiento, a un nosotros final. En el segundo caso, a través de un modelo fenomenológico para cuyas descripciones de la corriente de vivencias puras de la conciencia el nosotros sólo puede emerger como una paradoja, en la tensión entre el análisis trascendental y la fidelidad a la experiencia.

Merleau-Ponty rompe de raíz el problema de la intersubjetividad como problema del acceso, sea conflictivo o armónico, al otro. No se trata de encontrar una buena y definitiva solución al problema del solipsismo, sino de mostrar que el problema mismo es fruto de un error, que es un falso problema. El punto de partida de este error es el que comete la filosofía reflexiva (de la conciencia o del sujeto) cuando pone al otro «ante mí», como esa conciencia que se esconde tras el objeto que enfrento y que percibo como el cuerpo o como el rostro de otro. «El otro ante mí» es la trampa ante la cual, una vez tendida, la filosofía no puede sino sucumbir: «Ya lo hemos dicho, nunca se podrá comprender que el otro aparezca ante nosotros; lo que hay ante nosotros es un objeto».[5] Para Merleau-Ponty, enfrentar conciencias e individuos, uno a uno, para buscar en un segundo término su relación, es tanto un error de hecho como un error de principio. Un error de hecho, que la psicología infantil desmiente rápidamente en su análisis de los comportamientos relacionados. Pero sobre todo es un error de principio: presuponiendo la identidad de las conciencias, la filosofía reflexiva nos condena finalmente a la alteridad radical.

> No sólo reprochamos a la filosofía reflexiva haber convertido el mundo en *noema*, sino también haber desfigurado el sujeto de la reflexión al concebirlo como pensante y haber hecho impensables sus relaciones con otros «sujetos» en un mundo que les es común».[6]

5. «La percepción del otro y el diálogo», en *La prosa del mundo*, Taurus, Madrid, 1971, p. 195-196.
6. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 67.

Para el imperialismo del «yo pienso», la pluralidad de conciencias siempre será un escándalo. Incluso cuando, como en el caso de Sartre, la conciencia se ha vaciado de toda positividad, el yo ha sido defenestrado y sólo queda su mirada. Merleau-Ponty no deja nunca de denunciar el precio filosófico y político del dualismo sartreano del en-sí y del para-sí. Sartre no puede dar razón, filosóficamente, de la intersubjetividad: en su filosofía sólo puede haber una pluralidad de sujetos en lucha, pero nunca una verdadera experiencia del otro. Cuando lo social sólo puede entrar en la filosofía por la vía del alter ego, desde la relación entre conciencias, no se puede pensar ni la situación ni la acción común.[7] Toda dimensión común queda reducida al efecto de una violencia, de una conquista de una libertad sobre otra y la política, a una decisión de mandarines. Merleau-Ponty emprende, filosófica y políticamente, otra vía.

La reformulación de la cuestión de la intersubjetividad está en el centro de esta otra vía. No se trata de explicar mi acceso al otro sino nuestra implicación en un mundo común. La comunicación entre conciencias cede su lugar a la necesidad de explicar una co-implicación o un co-funcionamiento para el que la unidad sustancial del sujeto o del individuo ha sido históricamente un obstáculo. Merleau-Ponty apunta una nueva problemática que tendrá consecuencias filosóficas de largo alcance: explicar ya no la relación entre individuos sino la imposibilidad de ser sólo un individuo será el cometido de una filosofía que tendrá que replantear, de raíz, el sentido de la palabra filosófica y de su pregunta por el ser.

7. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, París, 1955, p. 216.

La intercorporalidad

La filosofía de Merleau-Ponty, porque ha conseguido ir más allá del esquema intersubjetivo Yo-Otro, ofrece una vía de solución a la aporía de la separación-fusión, que condicionaba la relación entre conciencias singulares. Esta relación no debe ser pensada como el encuentro entre dos o más entidades positivas, preexistentes y externas entre sí sino la intersección en una dimensión anónima de la experiencia. Merleau-Ponty nos invita a pensar la dimensión de anonimato que hay en cada uno de nosotros como un campo relacional que no nos disuelve sino que nos envuelve y nos implica, que no nos uniformiza sino que precisamente es la condición de toda singularización. ¿Desde dónde pensar esta dimensión común y anónima? Merleau-Ponty lo tiene claro desde sus primeras obras: desde el cuerpo. La verdadera intersubjetividad es nuestra intercorporalidad constitutiva.

La idea de intercorporalidad es pensada por Merleau-Ponty desde distintos aspectos y planos. En la primera etapa de su obra, esta intercorporalidad que hace pensable el nosotros es desarrollada desde el análisis de la percepción como actividad del cuerpo propio (*Leib*, en alemán). A partir del análisis que ya había iniciado Husserl sobre el cuerpo propio pero desde el nuevo punto de vista que le imprime este yo puesto en plural, Merleau-Ponty descubre en la experiencia del cuerpo el lugar de la subjetividad, de esa subjetividad que a la vez es individual y general, personal y anónima. «Tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo»,[1] pero no porque mi cuerpo sea pasi-

1. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 97.

vo y receptor, a través de los sentidos, sino porque mi cuerpo, como nudo de significaciones que me trascienden, es lo que hace posible que me piense desde el «on», desde un nosotros impersonal.

Esto es así porque mi comportamiento remite a un campo del que tanto el otro como yo participamos. La intencionalidad deja de remitir así únicamente a los objetos de las representaciones de mi conciencia. La intencionalidad apunta al campo común de nuestros comportamientos relacionados. «Toda sensación pertenece a un determinado campo»[2] y «un campo no excluye a otro campo, como un acto de la conciencia, por ejemplo una decisión, excluye otro, sino que tiende incluso a multiplicarse, ya que es la apertura a través de la cual me hallo expuesto al mundo».[3] Por eso, en segundo lugar, gracias a que soy mi cuerpo me descubro como una «subjetividad que no puede ser absoluta»,[4] una subjetividad que se define por su encarnación, por su implicación en un determinado mundo natural y humano. Desde la percepción, el acceso al otro ha dejado de ser un problema y una amenaza: «el cuerpo del otro y el mío son un todo, el derecho y el revés de un solo fenómeno de existencia anónima de la que mi cuerpo es en cada momento el trazo y que habita los dos cuerpos a la vez».[5] El derecho y el revés de una existencia anónima: aquí tenemos la articulación, la intersección que ni es fusión ni es suma de individualidades, sino relación intercorporal por la que se constituye un nosotros y un mundo común.

Este análisis de la intersubjetividad como intercorporalidad se generaliza y adquiere carácter ontológico cuando en una segunda etapa de su obra Merleau-Ponty desplaza su atención, como filósofo, del fenómeno de la percepción al fenómeno de la visión, o, como él dice, a la visibilidad nunca acabada del ser. «La visión hace lo que la reflexión nunca podrá comprender: que el combate resulte a veces sin vencedor y el pensamiento sin titular. Ya no conciencias con su propia teleología sino dos miradas, una en la otra».[6] Una mirada en la otra:

2. *Op. cit.*, p. 250.
3. M. Merleau-Ponty, «La percepción del otro y el diálogo», *Prosa del mundo*, p. 199.
4. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 277.
5. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 408.
6. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, París, 1960, Préface, p. 31.

Merleau-Ponty anula el conflicto a muerte de la mirada en la composición de perspectivas de la visión. Por eso escribe Deleuze que Merleau-Ponty ofrece una versión tierna y reservada del ser agujereado de Sartre: donde Sartre abre un agujero, la conciencia, Merleau-Ponty pone un pliegue del cuerpo.[7] Más concretamente, un pliegue de la carne, que es el término con el que Merleau-Ponty dará estatuto ontológico a la concepción del mundo que se deriva de su análisis de la intersubjetividad como intercorporalidad. Mi cuerpo y el del otro son el derecho y el revés de una existencia anónima, decíamos hace un momento. Ahora podemos añadir, mi existencia y la del otro son perspectivas, visiones o dimensiones de un solo fenómeno de visión para el cual no puede haber un punto de vista privilegiado ni totalizador. De una visibilidad que siempre arrastra un invisible, de un sentido en el que siempre resuena un silencio. De un mundo que no podemos cerrar sino que constituimos con nuestra implicación en él.

Pasando de la lucha por el reconocimiento al perspectivismo, y de la dualidad ontológica a una ontología de la reversibilidad y de la inmanencia de las visiones, Merleau-Ponty se sitúa en un lugar del pensamiento para el cual el otro no me roba el mundo, según la expresión de Sartre, sino que es la dimensión por la cual tengo mundo. El otro ya no está ante mí. La trampa de la filosofía reflexiva ha sido salvada. Ahora me descubro envuelto por el otro, como «dos círculos casi concéntricos que no se distinguen más que por un ligero y misterioso desencaje».[8] El otro no es apresable por el modelo de la presencia. Es la presencia de un impresentable. Por eso hay que reaprender a ver el mundo. Veremos entonces aparecer a los otros no como objetos ni como miradas que nos anulan o nos alienan, sino como dimensiones de la carne del mundo. Los otros «tienen que estar ahí como relieves, desvíos, variantes de una sola visión en la que yo también participo. (...) Es cierto que no vivo su vida, que están definitivamente ausentes de mí y yo de ellos. Pero esta distancia es una extraña proximidad desde el momento en que reencontramos el ser de lo sensible, ya que lo sensible es lo que, sin moverse de sitio, puede acechar a más

7. G. Deleuze, «Il a été mon maître», *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, Minuit, París, 2002.
8. M. Merleau-Ponty, «La percepción del otro y el diálogo», *Prosa del mundo*, p. 195.

de un cuerpo».[9] Estarán ahí, entonces, pero no «como espíritus ni como psiquismos, sino tal como los afrontamos por ejemplo en el amor: caras, gestos, palabras a las que, sin pensamiento interpuesto, las nuestras responden».[10]

Desde este desplazamiento de la intersubjetividad a la intercorporalidad, tal como nos lo enseña Merleau-Ponty, exponerse al mundo no es exponerse al vacío de la comunidad, al *entre* abismal que garantiza una experiencia radical de alteridad irreductible. Ésta es la abstracción que ha dominado el pensamiento político occidental desde la imagen mítica del ágora griega, como vacío en el que hace su aparición la comunidad a través de la palabra. Lejos de esta imagen dominante, exponerse al mundo es ir al encuentro de la riqueza de su materialidad, ya siempre pegada a nuestra piel. La experiencia del afuera se convierte entonces en experiencia de la reversibilidad. Sólo podemos estar fuera de uno mismo si estamos dispuestos a ser tocados por el mundo. Exponerse al mundo es aprender que la proximidad no es la antítesis de la separación. Nunca encontraremos al otro recortado a la distancia, puesto enfrente de nosotros, ni haremos una experiencia desnuda de la alteridad. El otro está ya en el aire que respiramos, en el acento de nuestras palabras, en los órganos de nuestro cuerpo, en los objetos que manipulamos, en cualquiera de nuestras acciones. Exponerse al mundo es perder el miedo a la proximidad, el miedo a la vida material de un nosotros que excede el ámbito de la ideal comunidad humana.

La experiencia de la finitud, que va intrínsecamente ligada a la experiencia de lo común, ya no es entonces una experiencia que pasa por la revelación de la muerte, como planteaban el conjunto de autores que van de Heidegger a Agamben, sino por el descubrimiento afirmativo de la vulnerabilidad de los cuerpos que somos. La finitud, vista desde la vida y no desde la muerte, es vulnerabilidad e inacabamiento. Somos finitos porque estamos inacabados, porque estamos en continuidad y debemos ser continuados, porque no vemos lo que hay a nuestra espalda ni entre los pliegues de nuestra piel. Somos finitos porque nuestros límites no están bien definidos y podemos ser dañados, afectados, amados, acariciados, heridos, cuidados…

9. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Préface, p. 29.
10. M. Merleau-Ponty, «Le philosophe et son ombre», *Signes*, p. 295.

Desde ahí, exponerse al mundo tampoco puede ser una mera experiencia lingüística. Toda palabra arrastra consigo la materialidad del mundo y se encarna en un cuerpo vulnerable. Por eso hay que revisar la confianza que la filosofía contemporánea ha mantenido respecto a lo lingüístico como lugar privilegiado de la política. Es la concepción clásica que Hannah Arendt retoma en su redefinición del ágora moderna, pero es también la que guía aún muchas de las posiciones postestructuralistas sobre la creación de nuevos sentidos y formas de vida, así como las propuestas del marxismo italiano más reciente sobre la posibilidad de una resistencia de lo común en el marco del nuevo capitalismo cognitivo. En esta confianza coinciden también las posiciones expresadas por los pensadores de esta comunidad inoperante como preservación de una comunicación infinita. El problema es que hoy estamos inmersos en una crisis de palabras oculta bajo la apoteosis de la comunicación, que no se resuelve ni preservando la lingüisticidad del ser humano ni devolviendo al lenguaje toda su potencia constituyente. El problema de las palabras es hoy el de su credibilidad. Una palabra creíble es aquella que es capaz de sacudir nuestra vida y desequilibrar la realidad. Ésta es la fuerza de una palabra de amor. ¿Cuándo y cómo puede tener esta misma fuerza la palabra política? Los estudios tanto teóricos como prácticos sobre la performatividad se acercan hoy a este tipo de preguntas. Pero hay que ir más allá del la teoría del acto lingüístico para poderlas responder. Una palabra creíble, sea de amor o sea política, es la palabra que ha perdido el miedo al mundo y a sus incontrolables contornos.

Aprender el anonimato

Perder el miedo al mundo es aprender a estar en lo que no tiene nombre. Lo que escapa a los nombres, a los códigos de visibilidad y a la esfera de la representación no apunta necesariamente a un más allá, a algo sobrenatural ni mucho menos al fundamento de una ley inquebrantable sino que está en los ángulos ciegos de nuestra misma realidad. Hacerse anónimo es convertirse en un ángulo ciego, romper el código de la representación y sus dimensiones legitimadas sin renunciar, por ello, a otros parámetros de articulación de la realidad. La literatura, el arte y la política nos han representado a «los anónimos» de nuestra sociedad como átomos yuxtapuestos en su uniformidad y en su indiferencia recíproca. Esta representación precisamente conjura, desde arriba, su condición de ángulos ciegos, de intersección de relaciones no controlables, no apropiables desde los códigos del poder. Los no anónimos, quienes gozan de la visibilidad y de la protección del nombre, viven en un temor de doble dirección: el temor a esa trama anónima que no controlan y el temor a perder el nombre, a caer ellos también en el anonimato. Y es que vivir en el ángulo ciego no es fácil ni agradable, pero es la única condición para subvertir, realmente, los códigos que nos atan a los relieves conocidos de la realidad. Desde este doble temor al anonimato, involucrarse en el curso del mundo es imposible: desde ahí, sólo se puede, vivir contra el mundo, producir contra el mundo, organizar una sociedad contra el mundo.

La cuestión de lo impersonal no es nueva en el marco de los problemas filosóficos que se desarrollan en la primera mitad del siglo XX tanto en Alemania como en Francia y que se prolongarán a lo largo de todo el siglo hasta nuestra actualidad. Tanto la fenomenología como la

filosofía existencial han planteado ya en las primeras décadas del siglo XX la pregunta por la dimensión impersonal de la experiencia, pero lo importante es ver el cambio de signo que se produce cuando Merleau-Ponty empieza a hablar, ya en *Fenomenología de la percepción*, de la vida anónima o del halo de generalidad que está en la base de nuestro ser en el mundo.

Concretamente, la pregunta por lo impersonal aparece ya en los dos interlocutores más cercanos de Merleau-Ponty: de nuevo, Sartre y Heidegger. Por una parte, en *La trascendencia del ego*, Sartre habla de la impersonalidad del campo trascendental, como dimensión que sin embargo sigue remitiendo al yo empírico de una conciencia individual. Por otra parte, como es bien conocido, Heidegger dedica una parte importante de *Ser y tiempo* al análisis del «se» (Man) como modo impropio del ser-uno-con-otro (Mitsein). Para Heidegger el *Man*, como anonimato del «señorío de los otros», es un modo deficitario e inauténtico que remite a una posibilidad expropiada: ser uno mismo.

Frente a estos dos planteamientos, Merleau-Ponty propone dos desplazamientos fundamentales: por un lado, introduce lo anónimo en una subjetividad que ya no va a poder ser pensada como meramente individual. Por otro lado, en esta subjetividad que no es meramente individual lo anónimo no será un signo de indeterminación o un déficit, sino todo lo contrario: será la condición de la existencia como ser-en-el-mundo. Estos desplazamientos suponen un importante punto de inflexión respecto a la tradición del pensamiento moderno y su matriz individualista.

El giro que introduce Merleau-Ponty es pensar en mí lo que no es mío, entenderlo como parte fundamental de mi subjetividad concreta. Hace tiempo, ya, que la conciencia ha descubierto la riqueza y profundidad de los sentidos que se ocultan en sus pliegues y sus sombras. Marx, Nietzche y Freud han ofrecido las claves para una interpretación de estas profundidades que empañan las aguas transparentes de la conciencia y de la voluntad. Merleau-Ponty, dando un paso más en esta senda, querrá descubrir en estas opacidades las articulaciones de nuestra co-implicación en un mundo común. Lo hará con la torpeza del tacto, más que con la agudeza de la mirada. Para ello no recurre a una historización del individuo mismo, como harían antes Simmel y después Foucault, entre otros, sino que parte de un replanteamiento

radical del problema de la intersubjetividad hacia una ontología del ser sensible para la cual el ser no es lo que está ahí fuera sino que es nuestra dimensión común.

> Mi vida tiene que tener un sentido que yo no constituyo, tiene que haber una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea un ser anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de una generalidad absoluta. Nuestro ser en el mundo es portador concreto de este doble anonimato.[1]

Es decir: «La universalidad y el mundo se encuentran en el corazón de la individualidad y del sujeto».[2] Convertido en bisagra de mi apertura al mundo, lo que sí pierde el otro es su distancia. Por eso, tal como le recrimina Lévinas en el ensayo que le dedica en *Hors sujet*,[3] el de Merleau-Ponty es un pensamiento radicalmente antimoral. Frente a la sensualidad de la alteridad merleaupontiana, que encuentra al otro en las articulaciones anónimas de un mundo común y en la opacidad de los cuerpos que se tocan sin conocerse, Lévinas, reivindica la dimensión fundamentalmente ética del rostro desnudo del otro absolutamente otro. Su distancia es la garantía de su diferencia imborrable y de la posibilidad de una relación de responsabilidad hacia él. Este carácter radicalmente antimoral del pensamiento de Merleau-Ponty es lo que aflora en la polémica con Sartre y que, más allá de las circunstancias histórico-políticas que la originaron, tiene como trasfondo la dificultad de conciliar moral y política. La moral sartreana de la libertad necesita de una distancia absoluta para garantizar su acción pura, incluida la de comprometerse políticamente. Merleau-Ponty, en cambio, en la estela de Maquiavelo y de Marx, y desde la separación radical entre moral y política, persigue pensar la acción común. Y es que el problema político fundamental, para Merleau-Ponty, no es el de la libertad, enraizada en el individuo, sino el de vivir juntos.

El análisis fenomenológico de la intercorporalidad es trasladable a la experiencia del mundo histórico-social y de los significados que

1. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 511-512.
2. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 465.
3. E. Lévinas, «De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty», en *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987.

socialmente compartimos. Las difíciles relaciones entre el individuo y la sociedad plantean para Merleau-Ponty el mismo falso problema que la pregunta por el acceso al otro. La sociedad no está fuera del individuo. No constituye su marco circunstancial sino su situación, en el sentido más existencial de la palabra. Reaprender a ver el mundo, para Merleau-Ponty, es descubrirse como sujeto encarnado en un cuerpo e inscrito en una situación histórico-social. El mundo social no es un conjunto de objetos ni una suma de individuos. Es también un campo, «una dimensión de existencia permanente».[4] La historicidad es consubstancial al campo intersubjetivo. Por eso el mundo, como el cuerpo, incorpora en su esencia el «entre»: no hay mundo para el hombre que no sea un *intermundo*. La historia, lejos de ser una acumulación de eventos o una ley absoluta, es una práctica colectiva y anónima de institución de significado. «El Espíritu del mundo somos nosotros».[5] Dicho con de otro modo, la historia es «la tentativa continuada de la expresión»,[6] una expresión cuya incompletud esencial es una llamada anónima a ser siempre retomada.

Finalmente, esta filosofía de la percepción y de la expresión anónimas desborda los límites de la fenomenología para esbozarse, en los últimos textos inacabados de Merleau-Ponty, como una ontología de la dimensión común. La filosofía de la intersubjetividad desemboca en una ontología de la *carne*. La carne es la verdad ontológica de la intersubjetividad. El sujeto, sin disolverse, se hace plural en el concepto de carne y pierde su oposición al objeto. ¿Por qué? Porque la carne es fundamentalmente reversibilidad y entrelazamiento: entrelazamiento de las manos que se tocan entre sí y reversibilidad de la visión cuando deja de ser la ventana de la conciencia para convertirse en la expresividad inagotable del ser. Como un cubo de seis caras, que nunca puede ser visto del todo, la visibilidad del ser siempre incorpora una opacidad que reclama la visión del otro.

La carne es el entrelazamiento y la diferenciación de las miradas, su reversibilidad y su no-coincidencia, su generalidad y su concreción. Ésta podría ser también la definición de anonimato en la filosofía de Merleau-Ponty: un campo preobjetivo primordial en el que tiene

4. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 415.
5. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 82.
6. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 87.

lugar la diferenciación y sobre el que se inscriben, desde su entrelazamiento, los procesos de subjetivación. Relacionado con la intercorporeidad, con el intermundo y con la carne, el anonimato no es una sustancia trascendente, dotada de una entidad autónoma y autosuficiente, sino que es una dimensión y una práctica: una dimensión de la subjetividad concreta en tanto que ésta no puede ser pensada sino encarnada en un cuerpo e implicada en un mundo compartido y una práctica colectiva de institución de significado.

La filosofía de Merleau-Ponty es una filosofía del nosotros que propone una praxis. Lejos de toda mística de la fusión, y a pesar de la aparente retórica cristiana de la carne, lo que está proponiendo Merleau-Ponty es conquistar nuestra libertad en el entrelazamiento. Es una propuesta práctica, colectiva y política que rompe con las políticas derivadas de la filosofía de la conciencia. Contra el liberalismo democrático, que impone la abstracción y la formalidad de la libertad individual como violencia; contra el marxismo dogmático, que somete lo real al orden de un principio totalizador (económico e histórico) y, cómo no, contra el decisionismo de tipo sartreano que desgarra la realidad con la apelación a la acción pura, el anonimato merleaupontiano es la categoría central de una política concebida como un arte de intervenir. Este arte sólo puede estar situado en un determinado ajuste de acción y de situación que ninguna conciencia puede aspirar a resumir ni a fundamentar. Con Maquiavelo y con el Marx pensador de la praxis, Merleau-Ponty vislumbra la necesidad de una política que se aleje de la mesa del estratega o del legislador para hacerse carne y envolverse en el mundo, en la espesura de la historia y sus claroscuros. Tomar conciencia no es un hecho privado, que pasa de conciencia a conciencia. Es «el advenimiento de un intermundo».[7] La libertad, así, no es el atributo de una conciencia solitaria. Es la conquista de un cuerpo que ha aprendido a pensarse y a actuar desde la expresión inagotable de la vida anónima, desde el «engranaje» de múltiples experiencias que no coinciden pero que remiten a un mismo mundo.

7. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 200.

La ontología del inacabamiento

Pensar el ser es principalmente entrar en contacto con nuestra situación encarnada, con nuestra implicación en el mundo natural y humano que no nos podemos representar sino que expresamos viviendo. Descubrirse en situación no es representar adecuadamente el mundo ni fundamentar la realidad desde principios universales. La filosofía es una reconquista del ser bruto o salvaje y su lenguaje, siempre indirecto, incompleto e interrogativo, expresa una ontogénesis de la que forma parte.

> La filosofía no descompone nuestra relación con el mundo en elementos reales o en referencias ideales que lo convertirían en un objeto ideal, sino que discierne en el mundo articulaciones, despierta en él relaciones reguladas de preposesión, de recapitulación, de encabalgamiento que están adormecidas en nuestro paisaje ontológico y que subsisten en él sólo bajo la forma de trazas aunque continúan funcionando, instituyendo novedad.[1]

Discernir articulaciones es hundirse en lo sensible, en el tiempo, en la historia, preguntar por la presencia del mundo en mí y de mí en el mundo. Podríamos decir que pensar el ser no es tener una representación adecuada sino «tomarle las medidas», y esto sólo puede hacerse en contacto con él, desde la experiencia concreta, parcial y en movimiento. Está claro, con todo lo dicho, que el ser, para Merleau-Ponty, no es ninguna esencia. Su unidad es la de una dimensión común. El

1. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 137.

ser, por tanto, no es totalizable ni categorizable en un universal trascendente. Su visibilidad arrastra siempre una invisibilidad, como el volumen de cualquier cuerpo; la concreción de una perspectiva que no vemos, ese otro que está conmigo pero que sigue siendo un impresentable. El ser está disperso en la opacidad de nuestras experiencias intramundanas, es «el estallido del mundo sensible entre nosotros».[2]

> De manera que el ser, por la exigencia misma de cada una de sus perspectivas y desde el punto de vista exclusivo que lo define se convierte en un sistema de múltiples entradas. No puede ser contemplado desde fuera y de manera simultánea sino que tiene que ser efectivamente recorrido.[3]

La de Merleau-Ponty es una ontología del «entre» (intraontología), de la no-coincidencia, de un ser pensado como estallido y como diferenciación, como relación entre variantes y desvíos: de una dimensión común cuya unidad cristaliza en sus diferencias. Merleau-Ponty habla también del ser como un sistema diacrítico universal, tomando como punto de partida y de inspiración la lingüística de Saussure, a quien dedicó una gran atención en los últimos tiempos. Tenemos, por tanto, una de las primeras expresiones de una filosofía, la de la diferencia, que en los mismos años en que Merleau-Ponty murió repentinamente estaba empezando ya a dar sus primeros pasos decisivos.

El ser sólo puede ser recorrido desde sus articulaciones: es la conclusión de una filosofía que, poniendo la experiencia del nosotros en la raíz del pensamiento, ha salido en busca de la realidad común. ¿Cuál es su verdad? ¿Qué relación mantiene con ella? Sabemos que a la verdad sólo se llega con los otros. Ahora sabemos porqué. Pero nos falta algo, una última precisión: si pensar es entrar en contacto, experimentar nuestra intercorporalidad hundiéndonos en el tiempo, en lo sensible y en la historia; si pensar el ser no es tener representaciones adecuadas sino tomar la medida de nuestra situación, la verdad no puede ser descubierta como ya dada, pero tampoco es una creación pura.

Aquí aparece el rastro del interlocutor que discretamente ha esta-

2. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Préface, p. 36.
3. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 123.

do siempre presente en la zambullida de Merleau-Ponty hacia la certeza injustificable de un mundo común. Lo hemos mencionado ya brevemente: es Marx y, sobre todo, el Marx pensador de la praxis concreta e histórica de los hombres, en su materialidad y en su potencial innovador y creativo. A través de la intercorporeidad y del intermundo que hemos visto emerger en los análisis de la percepción y de la visión, Merleau-Ponty ha materializado y colectivizado el ser-en-el-mundo y su facticidad. La vida anónima que hemos podido descubrir en nosotros como sujetos encarnados es el campo sentidos sedimentados en el que se desarrolla la acción común. Ser fiel a la experiencia del nosotros que está en la base de nuestro mundo no es proyectarse en una identidad trascendente ni en un acuerdo comunicativo trascendental, sino saberse y experimentarse implicado en el nudo de relaciones de una misma situación. Habitar co-implicadamente la equivocidad de los hechos. Retomar el mundo para recrear su sentido. Es un proceso sin teleología. Ambiguo y equívoco porque su mirada no es la del pensamiento de sobrevuelo. No hay principios ni fines exteriores que contraponer a la realidad: ni estados de salud y reconciliación final ni juicios morales absolutos.

La experiencia del nosotros, la relación con un ser que es intersección y dimensión común reclama, para la acción, una virtud maquiaveliana. Merleau-Ponty se ocupa de ello de una breve y hermosa intervención, «Nota sobre Maquiavelo» (premonitoria de lecturas que se han hecho después). Así como la política moralizante ignora al otro, la virtud política maquiaveliana se instala en la relación con el otro. Esta relación, que es el nudo de la vida histórica y social, no está exenta de rivalidad, lucha, violencia y conflicto. Lo afirma, con Maquiavelo, Merleau-Ponty, quien precisamente ha hecho de su filosofía un canto al nosotros. Pero no se engaña y va más allá de Sartre cuando afirma: «La vida colectiva es el infierno».[4] Por eso mismo de nada sirven los grandes principios morales ni las utopías externas. Lo que hace falta es un acción capaz de ir más allá de lo que sabe, de entrar en contacto con lo que no puede ver ni prever. Una acción cuya virtud no se mide por sus soluciones prefabricadas sino por su capacidad de plantear, en concreto y con toda radicalidad, el problema del «vivir-

4. M. Merleau-Ponty, «Note sur Maquiavel», *Signes*, p. 344.

juntos». Este problema se resume, para Merleau-Ponty, en una cuestión que nunca será resoluble de una vez por todas: «constituir el poder de los sin-poder».[5] Es el problema de una lucha singular y universal a la vez, que desde la concreción y la contingencia de la situación histórica interpela a todos los hombres. Pero en esta lucha no está en juego un conflicto entre conciencias, ni su acuerdo ni su reconocimiento. Tampoco depende de una toma de conciencia. Lo que está en juego es el advenimiento, que es creación, de un intermundo.

5. *Op. cit.*, p. 362.

La trama de lo común

La lectura de Merleau-Ponty nos conduce a una conclusión: lo común no es nada. Esta conclusión no es un punto de llegada, sino la frágil conquista de un punto de partida sin recetas, sin programa, sin soluciones previsibles. Que lo común no es nada significa que no es ni cosa, ni realidad última, ni primera causa, ni identidad universal, nada. Ni objeto a construir, ni tierra prometida. Nada que podamos poner enfrente nuestro, nada que podamos perder o recuperar, nada que podamos colonizar o liberar, nada de lo que podamos exiliarnos y a lo que quizá, algún día, conseguiremos volver. Que lo común no sea nada no implica, como hemos visto discutiendo las posiciones que van de Blanchot a Esposito, que sea un *entre* vacío, puro abismo de la imposibilidad de acceder al otro, separación de las conciencias y los cuerpos finitos, deuda infinita que articula la comunidad. Todo lo contrario: lo común no es nada porque es la dimensión común de nuestra riqueza compartida.

La riqueza inapropiable del mundo es lo que aparece, lo que se hace pensable y vivible, cuando aprendemos de nuevo a verlo desde nuestro contacto más íntimo con él. Pensar es entrar en contacto, pensar es entrar en combate. A lo largo de las páginas de este libro hemos quemado la silla del espectador, la mesa del teórico que elabora informes, doctrinas e hipótesis de sobrevuelo. Y hemos abandonado el círculo de la intersubjetividad, que nos condenaba a la distancia, al acceso imposible al otro, al deseo angustiante de la alteridad, al horizonte añorado de la comunidad. Hemos salido también de ahí, hemos derribado los muros de un mundo pensado a escala artificialmente humana, para ir al encuentro de la textura inacabada de lo real. Aprender

a ver el mundo bajo la luz de su riqueza inapropiable no es hacerlo, al mundo, ni mejor ni peor. Aprender a estar en lo que hay, desde la potencia concreta de cada situación, implica cancelar toda mirada moral, toda condena y toda bendición que se proyectan bajo la luz de un «deber ser». Lo hemos escrito repetidas veces: nuestro mundo es hoy un mundo en guerra, un sistema en crisis y un planeta al borde de la destrucción. Ahí es donde hay que aprender a estar sin claudicar, ahí es donde hay que hundirse aprendiendo de nuevo a respirar.

Persiguiendo los ángulos ciegos y las articulaciones secretas de nuestra intercorporalidad, el mundo ha dejado de ser esa idea imposible y sublime, aterradora y asfixiante, que lo presenta como la totalidad de los hechos y de las presencias, hoy convertida en la unidad de explotación del capitalismo global. Se nos ofrece entonces como un campo de dimensión variable, de límites inestables, sin naturaleza propia, en el que hechos y presencias, cuerpos y palabras, materias y significados son vistos desde su potencial inacabamiento. Éste es el sentido de su riqueza. Ahora ya sabemos que el inacabamiento no es el índice de una carencia, ni de una falta ni de una promesa. Es la condición misma del ser. Ser es ser inacabado. Ser es ser continuado, como el paso esforzado del caracol se continúa desinteresadamente en el brillo de su baba, que sólo un niño, acaso, alcanzará a ver. El inacabamiento es reversibilidad, reciprocidad, vulnerabilidad, anonimato: reversibilidad de una visión inagotable, que requiere de la mirada de otro para poder ser completada; reciprocidad de las acciones y de los quehaceres, para los que una sola vida nunca podrá bastarse a sí misma; vulnerabilidad como condición de los cuerpos y de las mentes expuestos a lo que no pretenden controlar; anonimato, finalmente, de una vida compartida que escapa a los nombres, que sólo es intermitentemente personal, parcialmente reconocible, frágilmente identificable. Es el anonimato de una razón común sin razón de ser, no asignable, ni atribuible, ni apropiable.

Desde ahí, el inacabamiento, como textura de lo real, es una potencia que exige y compromete, que requiere de nuestra atención y de nuestro posicionamiento. Es una potencia que involucra, que nos expone a la necesidad de ser continuados y que nos desposee, así, de toda inmunidad y de toda autosuficiencia. Existir es depender. Esta revelación es el escándalo contra el que se construye toda la metafísica y sus derivados políticos y económicos, incluida la vieja narración

de la historia de la humanidad como tránsito del reino de la necesidad al reino de la libertad. Que existir es depender es el escándalo contra el que se instituye toda fundamentación y legitimación del poder. Heráclito ya alertaba de la tiranía de los mundos privados, del poder de los dormidos que se creen propietarios de sus opiniones, de su saber, de sus bienes, de su propia persona y de la vida de los demás. Mundos privados no son mundos a parte ni mundos secretos. La trama de lo común, la riqueza inacabada del mundo, está llena de secretos, de márgenes, de opacidades, de invisibilidades, de desviaciones, de reversos, de incomprensiones. Los mundos privados son los que atacan esa trama sometiéndola a la lógica implacable de la identidad y de la autosuficiencia.

La privatización de la existencia no empieza con su posesión, sino en el hecho de convertirla en algo a poseer. La batalla en la que nos involucra la existencia no es, por tanto, por quién la posea, no es un juego de rivalidades entre posibles propietarios, aunque ese derecho de propiedad apele a un «todos». El verdadero combate se juega antes: en el sentido mismo de la riqueza como lo no apropiable. No es que no tenga que tener dueño, es que lo que puede tener dueño ya no es riqueza. Su inacabamiento, como potencia de continuación y de interpelación, ha sido neutralizado, acotado en los límites de una identidad y subordinado a una razón de ser (justificación, fundamento, finalidad o título de la propiedad) que pretende valer por sí misma. La idea de mundo común es la certeza injustificable que interrumpe esta lógica, que sabotea todo nuevo intento de privatización de la existencia. Pero no porque se presente como el mundo de todos sino porque, como hemos visto, es la dimensión no prevista en el mundo de cada cual: la cara que no se ve, el quehacer que remite a otro con quien no habíamos contado, la espalda al descubierto, lo que hay en mí que no es mío… Pura dimensión común sin naturaleza propia. Condición del pensamiento como verdad por hacer. Lo dice una enigmática frase de Nagarjuna, filósofo budista del siglo II: «El ser vivo no está atado ni liberado».[1] ¿Qué significa? Que lo común no puede ser liberado. Tampoco colonizado. Que no hay salida, porque no hay cárcel. Que no hay afuera ni después.

1. Nagarjuna, *Fundamentos de la vía media*, XVI.

Epílogo
Esta vida es mía

Cuando empecé a reunir los materiales que componen este libro me preguntaba, ¿desde dónde está escrito todo esto? La impresión, desasosegante, era de pura dispersión. La arbitrariedad parece dirigir hoy las actividades de cualquier vida que no se encierre en el estrecho camino de lo conocido (una profesión, una identidad, una ideología). Así, la parcialidad y la pura contingencia evanescente en la que nada remite a nada fácilmente se imponen como los tonos vitales, existenciales, incluso políticos que dominan hoy cualquier intento de decir, de crear, de tomar la palabra. Pero a medida que el libro iba tomando forma, me di cuenta de que lo que íntimamente guiaba la necesidad de esta escritura era la de una voz que, escapando de la cárcel de su yo, había aprendido a decir «esta vida es mía». ¿Es una contradicción? ¿Tiene sentido presentar un libro sobre la idea de mundo común y cerrarlo con esta declaración? Para mí lo tiene todo. Y no es una contradicción, sino una necesidad que, más allá de lo confesional y de lo personal, pienso que debe ser hoy repensada.

¿Cómo retornar sobre la propia vida sin volver a ser sólo un individuo? El camino del yo al nosotros y del nosotros al yo acostumbra a ser vivido, en su segunda parte, como el camino de un regreso, de una vuelta a casa, de un repliegue sobre uno mismo. Ocurre tanto en lo político como en lo personal: «Lloro, en este momento, por un repliegue sobre mí mismo», lamenta, tras la lucha colectiva, la voz de un obrero recogida en uno de los libros más hermosos de Rancière, *La noche de los proletarios*. Lo mismo se siente en la otra experiencia paradigmática del nosotros: la vivencia amorosa, donde a menudo duele más volver a *ser uno* que la pérdida del otro. Estas experiencias

no salen de una dialéctica de circuito cerrado entre el yo y el nosotros, en la que la miseria del individuo sigue imponiendo su dominio. Frente a ellas, ¿qué implica poder afirmar «esta vida es mía»?

«Esta vida es mía» ya no es la declaración de un yo. Todo lo contrario: hay que haberse liberado de la identidad y de la autosuficiencia del yo para poder conquistar la propia vida. «Esta vida» apunta a la potencia de la situación que me envuelve, en la que me inscribo, apunta a todo lo que hay en mí que no es mío, a lo que continúo y me continúa más allá de toda presencia y de toda consciencia. Para conquistar la propia vida, por tanto, hay que haber aprendido e incorporado el anonimato. Hay que haber aprendido que existir es depender. Podríamos, desde ahí, precisar más la frase: «*esta vida, que no es mía, es la mía*». Este aprendizaje no tiene que ver con ningún conocimiento, ni mucho menos con el conocimiento de uno mismo. No puedo imaginar qué significa conocerse, aunque toda nuestra civilización se haya construido sobre los sentidos de esa vieja sentencia «conócete a ti mismo» y sobre prácticas sociales, morales y religiosas con las que se nos interpela a «dar cuenta de uno mismo».[2] Precisamente la declaración «esta vida es mía» interrumpe la pregunta por el ¿quién eres?, por el ¿quién soy? Sin acceso al conocimiento, la declaración de «esta vida es mía» es la de una toma de posición.

Situarse en el espacio abierto por esta declaración no sólo tiene implicaciones existenciales sino que apunta al corazón de uno de los principales problemas que ha planteado la filosofía contemporánea: la crítica al sujeto y sus consecuencias, en gran parte aún por explorar. El combate que, de Nietzsche en adelante, la filosofía ha librado contra el sujeto, su esencialidad y su centralidad, nos ha enseñado muchas cosas: a abrir, a desujetar, a demistificar, a desconstruir, a desaprender, a devenir, a multiplicar, a poner en éxodo, a proliferar, a ser línea de fuga… En resumen, a dejar de ser un sujeto para devenir proceso de subjetivación y a combatir el poder del y sobre el individuo liberando la potencia de las singularidades. La aportación crítica y creativa de estas apuestas filosóficas es irrenunciable, siempre que estemos dispuestos a no dejarnos hechizar por algunas de sus promesas. Son posi-

2. Es el título de uno de los libros recientes de J. Butler, en diálogo y continuidad con las investigaciones iniciadas por Foucault en *Historia de la sexualidad* y libros posteriores.

ciones filosóficas que han llegado a producir sus propios lugares comunes, fórmulas estereotipadas y recursos retóricos, de gran éxito académico, cultural y político, que impiden pensar lo que verdaderamente se está jugando, porque presentan como solución lo que en realidad es un problema.

Por eso siempre es importante volver a los textos de quienes verdaderamente nos hacen pensar. Desde mi punto de vista, hay dos breves escritos que merecen no dejar de ser leídos porque llegan al núcleo más duro, a las consecuencias más radicales, de la crítica al dominio del yo y del individuo. Son el renombrado último escrito de Deleuze, *La inmanencia, una vida* y el comienzo de *Schopenhauer como educador* de Nietzsche. En los dos se plantea, con implicaciones distintas, el sentido de la irreductibilidad de una vida que no es individual sino radicalmente singular.

Para Deleuze, la irreductibilidad de una vida es su inmanencia, es decir, el hecho de no depender de un ser ni estar sometida a un acto. «Una vida y nada más»: nada más, porque no está contenida en nada, porque no remite a nada, porque no le falta nada. Es pura potencia, beatitud completa, acontecimiento liberado; individualidad borrada, pérdida del nombre y de toda dimensión personal, puro campo trascendental sin yo, ajeno a todo interior y exterior, a todo sujeto y objeto. Dice Deleuze que una vida, en su inmanencia e irreductibilidad, está en todas partes: no porque esté ahí, sino porque puede darse, acontecer en cualquier momento y en cualquier lugar. Su tiempo es el entre-tiempo, el destello, el instante. Los ejemplos que da Deleuze en este texto se sitúan en los extremos de la vida: el cuerpo agonizante de un canalla, atravesado en ese instante por una extraña dulzura, y los gestos carentes de individualidad de un recién nacido. No es casual: *una* vida se libera en los extremos de *la* vida, donde la negociación y el cuerpo a cuerpo con las formas en las que ésta se ordena y es capturada ha cesado o aún no se ha iniciado. La beatitud es puro instante sin retorno y sin nombre, excedencia que oscila entre su liberación y su captura, su desterritorialización y su reterritorialización. Entre un momento y otro, nada: un acontecimiento milagroso que se sitúa, según los textos de Deleuze, entre la experimentación y la gracia.

Para Nietzsche, la irreductibilidad de una vida tiene otro punto de partida:

> En el fondo todo hombre sabe muy bien que sólo está una vez, en cuanto ejemplar único, sobre la tierra y que ningún azar, por singular que sea, reunirá nuevamente, en una sola unidad, esa que él mismo es, un material tan asombrosamente diverso. Lo sabe pero lo esconde, como si se tratara de un remordimiento de conciencia.[3]

Bajo el manto de miedo y de pereza que sustenta nuestra vida como individuos sociales, como yoes adocenados, todos sabemos que somos una conjunción única y sin embargo azarosa, una vida irrepetible y sin embargo casual, un ejemplar único sin patente, un misterio único sin dueño ni creador. Es un saber que no es un saber, del que no puede haber conocimientos. Es una verdad hermosa y terrible, la bomba de relojería que todos llevamos dentro. Por un lado, nos sitúa en medio de la vida, en continuidad con ella, pero no como su producto previsible sino como conjunción temporal y azarosa de causas en la que se reúne un material asombrosamente diverso. Por otro lado, nos devuelve esa situación como algo que nos compromete y que nos exige inventar una respuesta de la que no podemos disponer previamente. Nietzsche propone un camino para encontrarla. Frente a la vida que permite esconder y conjurar la propia singularidad, contra la vida del individuo-propietario (último hombre) que impide tener una vida propia, Nietzsche pregunta:

> ¿Cómo nos reencontramos con nosotros mismos? ¿Cómo le es dado al hombre conocerse? Es ésta una cuestión oscura y enigmática; y si la liebre tiene siete pieles, el hombre puede arrancarle la suya siete veces setenta veces sin poder por ello decir aún: «éste eres tú verdaderamente».

Y propone:

> Hay un medio, con todo, de organizar las averiguaciones decisivas y tomar nota de ellas. Que el alma joven eche una mirada retrospectiva a su vida y se pregunte: ¿Qué has amado hasta ahora realmente, qué ha atraído tu alma, qué la ha dominado y hecho, a la vez, feliz? Haz que desfile ante ti la serie de estos objetos venerados y tal vez mediante su

3. F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 25.

> naturaleza y el orden de su sucesión te revelarán la ley, la ley fundamental de tu ser.[4]

El milagro único que es cada vida no tiene nada dentro, nada que encontrar. Pero no por eso es menos verdadero: la verdad, la ley fundamental, está más allá de cada uno: «tu verdadera esencia no yace oculta en lo hondo de ti, sino inmensamente por encima de ti, o cuando menos por encima de lo que usualmente consideras tu yo».[5] Te encontrarás en lo que realmente has amado. Te encontrarás en ese campo ambivalente, activo y pasivo, en el que lo que amas es a la vez lo que te alegra y lo que te domina. Tú eres el lugar de un encuentro que subvierte todo el orden establecido. Éste es para mí el nudo más duro del Nietzsche de estos fragmentos. A partir de ahí, sin embargo, Nietzsche apuesta, por la dimensión activa, voluntarista y heroica que dará a luz la vida del artista. La verdad insoportable de ser sólo *una* vida, única irrepetible y sin razón de ser, sólo podrá soportarla quien sea capaz de crear, más allá de sí y de todo lo conocido, sentidos y valores nuevos. La singularidad irreductible de *una* vida vuelve sobre uno mismo como exigencia creativa, como llamada heroica a desarrollar una vida artística que se eleve y proyecte, como dice a veces, hacia las estrellas.

En definitiva, tanto para Deleuze como para Nietzsche *una vida* es una vida liberada que se sitúa más allá: una, por su capacidad de escapar y de exceder; la otra, por su capacidad de crear. A pesar de posicionarse en la inmanencia, ambas siguen dependiendo del esquema moderno de la emancipación, para el que la liberación, en combate contra «lo mismo», debe apuntar o prometer algo «otro»: vivir y pensar de otra manera.

La declaración «Esta vida es mía» ya no persigue una vida ni una vida otra, sino que ésta sea mi vida y que este mundo sea el nuestro. De *una vida* a *esta vida*, del artículo indefinido al pronombre demostrativo, se dan, así, dos desplazamientos importantes: en primer lugar, de la irreductibilidad de lo que escapa, desborda los cauces de lo reconocible y no remite a nada más que a sí mismo, a la irreductibilidad de un compromiso que incorpora el mundo. Del destello al claroscuro,

4. Nietzsche, *op. cit.*, p. 28-29.
5. *Ibid.*

del instante a la duración, de la inmanencia pura y beatífica a la torpe continuidad de los seres inacabados. En segundo lugar, de la irreductibilidad del gesto creador, que se eleva por encima del mundo y de sí mismo, a la irreductibilidad de una toma de posición que, hundiéndose en la trama de lo común, haciendo suyo lo que no es nada, reaprende a ver el mundo desde la potencia de la situación y las capacidades insospechadas que se desprenden de ella. Abre, así, un lugar tomándolo, conquista una posición dejándose caer en ella. Esto implica pensar fuera del paradigma emancipatorio y sus dualidades: mismo/otro, actividad/pasividad, alienación/reconciliación, captura/liberación.

Desde este doble desplazamiento, esta vida ya no queda proyectada hacia la irreductibilidad de lo nuevo o de la pura otredad, sino entregada a la necesidad de lo que le concierne. Esta necesidad, que emerge de haber hecho suyo lo que no es nada, ya no es la necesidad de una ley que se impone: es la necesidad de lo que hay cuando es aprehendido como dimensión común, como riqueza inapropiable. *Esta vida, que no es mía, es la mía*: es la declaración de una conquista que hunde la ley de la propiedad y, con ella, un falso anhelo de libertad diseñado a su medida. La vida no se libera a sí misma. Sólo puede vivirse liberando la riqueza del mundo.